MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80349-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HOFFDING, HARALD

TITLE:

EINLEITUNG IN DIE ENGLISCHE...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1889

Master Negative #

91-80349-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/PROD  Books        FUL/BIB   NYCG91-B92338          Acquisitions     NYCG-ME
TUNG IN DIE ENGLISCHE PHILOSOPHIE UNSERER# - Cluster 1 of 1 - Record added today
+
  ID:NYCG91-B92338    RTYP:a    ST:p    FRN:      MS:       EL:       AD:10-28-91
  CC:9114  BLT:am      DCF:    CSC:d    MOD:     SNR:      ATC:       UD:10-28-91
  CP:nyu     L:ger     INT:    GPC:?    BIO:?    FIC:0     CON:???
  PC:r      PD:1991/1889       REP:?    CPI:0    FSI:0     ILC:????  MEI:0    II:0
  MMD:      OR:    POL:     DM:     RR:         COL:      EML:      GEN:    BSE:
  040      NNC‡cNNC
  100 10   H_offding, Harald,‡d1343-1931.
  245 10   Einleitung in die englische philosophie unserer zeit‡h[microform].‡cAu
         torisirte uebersetzung von dr. H, Enrella.
  260 0    Leipzig,‡bT. Thomas,‡c1889.
  300      vii, 249, [1] p.
  650  0   Philosophy, English‡y19th cent.
  LDG      RLIN
  QD       10-28-91
```

Restrictions on Use:

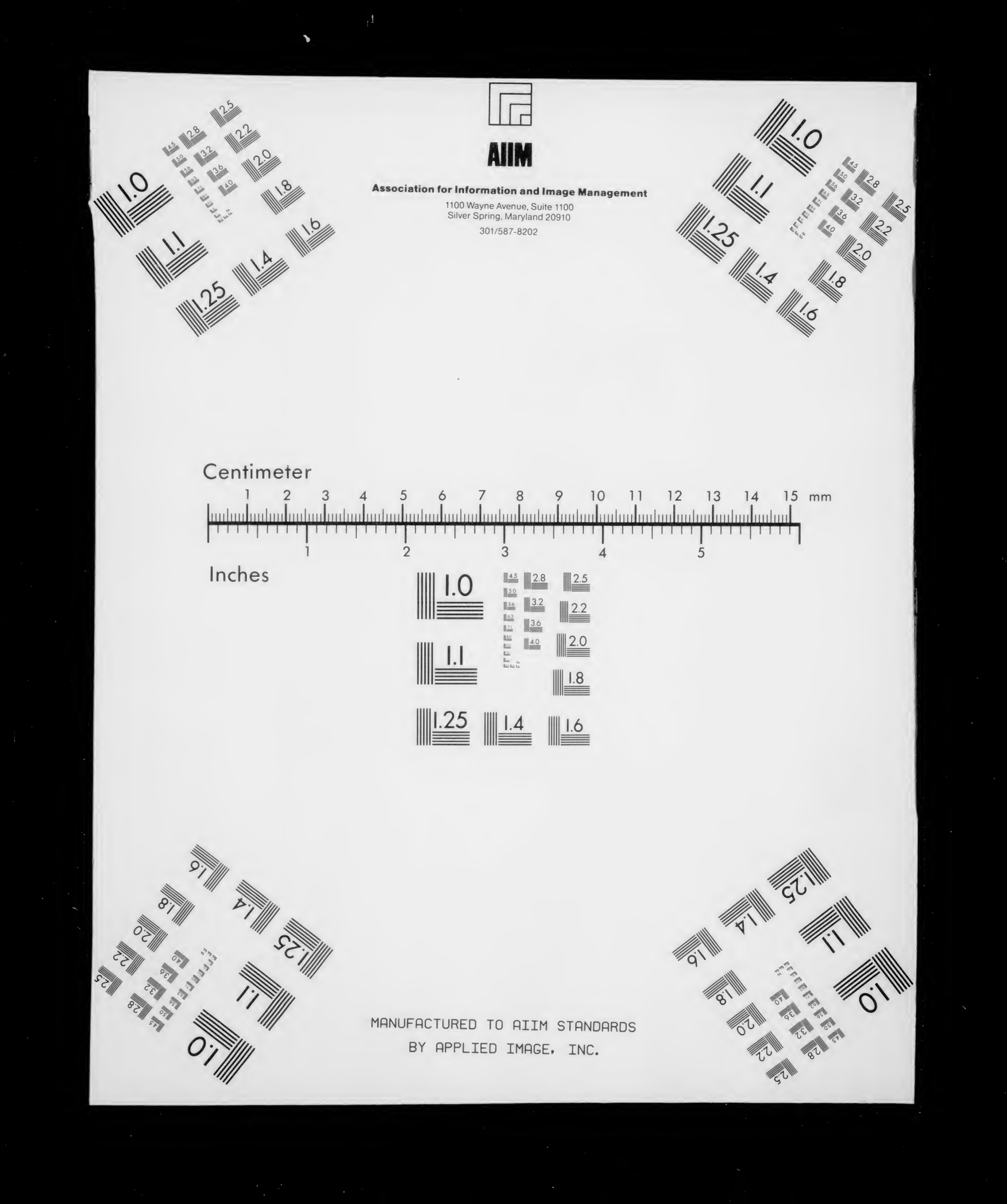
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 11/5/91 INITIALS MED

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Einleitung

in

die englische Philosophie unserer Zeit.

Von

Dr. Harald Höffding,
Professor an der Universität in Kopenhagen.

Autorisirte Uebersetzung

von

Dr. H. Kurella.

Leipzig.
Verlag von Theodor Thomas.
1889.

Vorwort des Verfassers.

Nicht ohne Bedenken ging ich auf den Vorschlag des geehrten Uebersetzers ein, eine deutsche Ausgabe des vorliegenden Buchs zu besorgen. Dieses ist nämlich in dänischer Sprache schon im Jahre 1874 herausgekommen, und seit dieser Zeit hat sich die englische philosophische Literatur stetig nach verschiedenen Richtungen hin entwickelt. Obgleich ich mich bestrebt habe, dieser Entwicklung mit Aufmerksamkeit zu folgen, wäre ich doch, — ohne einen Aufwand an Zeit und Kraft, wie sie mir jetzt nicht zu Gebote steht, — nicht im Stande, eine erschöpfende Darstellung derselben zu geben. Das Buch schien so einen veralteten Eindruck zu machen, und dazu kam noch, dass meine Auffassung der Probleme sowohl, als der Autoren, die das Buch behandelt, in der dazwischenliegenden Zeit eine Veränderung erfahren hat.

Da nun aber der geehrte Uebersetzer meinte, dass das Buch doch von einigem Nutzen für seine Landsleute sein könnte, da es, — so viel ich weiss, — keine ausführliche Darstellung der modernen englischen Philosophie in deutscher Sprache giebt, und endlich, da ich überzeugt bin, dass das Studium der englischen Philosophie durchaus nicht so allgemein verbreitet ist, wie es sein sollte, habe

99840

ich Dr. Kurellas Vorschlag angenommen, indem es mich freute, dass sein Interesse für die dänische Literatur sich nicht bloss auf die Medicin, sondern auch auf die Philosophie erstreckt.

Die oben angedeutete Aenderung meiner Ansichten habe ich theils durch Aenderungen im Text und hinzugefügte Noten dargelegt, theils durch eine Umarbeitung des Schlussabschnittes, welcher jetzt eine kurze Uebersicht über die wichtigsten Arbeiten der verflossenen vierzehn Jahre giebt, und ich glaube, dass trotz der Kürze und Unvollständigkeit dieser Uebersicht, das Buch berechtigt ist, sich eine Einleitung in die moderne englische Philosophie zu nennen, denn es ist kein Zweifel darüber, dass Stuart Mill und Spencer noch heute die hervorragendsten philosophischen Denker sind, die England in unserm Jahrhundert hervorgebracht hat.

Kopenhagen, im September 1888.

Harald Höffding.

Vorwort des Uebersetzers.

Die Beschäftigung mit der englischen Psychologie dieses Jahrhunderts ist mir unmittelbar aus der psychiatrischen Praxis heraus zur Nothwendigkeit geworden. Ich kann mich in diesem Punkte unter anderm auf die Rolle berufen, die H. Spencers Psychologie in den Untersuchungen des bekannten Neuropathologen Hughlins Jackson spielt. Das Bedürfniss, die neueren Entdeckungen über Functionslocalisation in der Hirnrinde mit psychologischen Thatsachen in Einklang zu bringen, hat bekanntlich innerhalb der heute unter Physiologen und Pathologen herrschenden Anschauungen zu der Vorstellung geführt, dass die Ganglienzellen, „Sitze“ der Vorstellungen sind, und dass zwei Zellen durch Associationsfasern verbunden, die Verknüpfung von Vorstellungen verschiedener Sinnesgebiete repräsentiren.

Es lässt sich nachweisen, dass bei dem Ausbau der heute herrschenden, hirnphysiologischen Hypothesen die Lehren der englischen Associations-Psychologie zu Grunde gelegen haben; meist waren sich allerdings die einzelnen Forscher dieses Ursprungs ihrer psychologischen Voraussetzungen kaum bewusst.

Es wurde mir sehr bald klar, dass selbst schon bei Hartley eine unvergleichlich feinere und subtilere Conception der Association gegeben ist, als sie sich in dem

Schema der durch „Associationsfasern“ verknüpften Zellen, etwa der Hör- und der Sehsphäre, findet. So muss ich denn bekennen, dass ich für die psychologische Analyse am Krankenbett den Mill, Bain und Spencer mehr verdanke als manchen Lehren der in Deutschland heimischen Hirnphysiologie.

Diese Erfahrung veranlasste mich, erst zum Studium, dann — unter der Mitarbeit einer mir sehr nahestehenden Dame — zur Uebersetzung der vorliegenden Schrift, deren Verfasser ja einer Einführung in das psychologische Publicum Deutschlands nicht mehr bedarf. Dem Bedürfniss einer Einführung in die englische Philosophie unserer Zeit schien mir keines der bisher vorliegenden Werke in so hohem Masse zu genügen, wie das Höffdings.

Die französische Literatur der letzten zwanzig Jahre ist überreich an Behandlungen dieses Stoffes. Ferri, Guyau, Taine, Liard, Ribot haben die wichtigsten Erscheinungen behandelt; J. S. Mill besonders erfreut sich, wie neuerdings die treffliche Studie von Lauret gezeigt hat, eines stets wachsenden Einflusses in Frankreich.

Von allen diesen Darstellungen hat die Höffdings den Vorzug, nicht nur einen, sondern alle Zweige philosophischer Forschung in England zu behandeln, und neben den Empiristen und Evolutionisten auch die kritische Richtung zu Worte kommen zu lassen. Vor allem aber ist die Gesinnung, in der Höffding die Philosophie Mills und Spencers behandelt, Veranlassung des Wunsches gewesen, durch sein Buch in Deutschland regeres Interesse für die englische Philosophie zu wecken. Die kurze und etwas unfreundliche Behandlung der Associationspsychologie in Wundts „Grundzügen“, und der utilitarianischen Moral in seiner „Ethik“ konnten diesen Wunsch nur lebhafter machen.

Man hat es zwar heutzutage bei uns in Deutschland auf vielen Gebieten geistigen Lebens so weit gebracht, dass man von der Wissenschaft des Auslandes, ganz besonders der Englands, mit Geringschätzung spricht. Im Interesse der weiteren Entwicklung liegt aber eine solche Beschränkung auf die nationale Production nicht; vielleicht wird gerade der Gedankenkreis der Entwicklungsphilosophie durch eine weitere Verbreitung in Deutschland den Anfängen einer Prohibitiv-Politik gegen fremde Ideen entgegenwirken.

Für das deutsche Volk liegt zudem in der fortschreitenden Preisgebung des Individuums an den Staat eine Gefährdung seiner humanen Cultur; im Kampfe gegen diese Gefahr werden die Gedanken Mills, vor allem sein Buch über die Freiheit, die werthvollsten Bundesgenossen sein.

Als Ribots oben angezogenes Buch „La Psychologie anglaise contemporaine“ erschien, war in Frankreich die englische Philosophie fast unbekannt; R.'s Werk hat seitdem drei Auflagen erlebt, und ihm ist eine lange Reihe von Studien über diese Philosophie gefolgt. Möchte diesen Blättern annähernd ein ähnlicher Erfolg und eine gleich anregende Wirkung beschieden sein.

Ahrweiler, im Februar 1889.

Dr. H. Kurella.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Characteristik.

Die Entwicklung der Menschheit bewegt sich nicht in einer ununterbrochenen Linie. Auf jedem Gebiet finden wir, dass Zeiten glücklichen und grossen Fortschrittes mit scheinbarem Stillstand oder Rückgang abwechseln, wo die Kräfte im Verborgenen wirken oder auf andern Gebieten thätig sind. Und dies Gesetz gilt in um so höherem Maasse, je complicirter die Bestrebung ist, je mehr Bedingungen zu ihrem Gelingen erfüllt sein müssen; nirgends gilt es mehr als auf dem Gebiet philosophischen Strebens. Philosophiren ist etwas anderes, als sich unmittelbarer Intuition und genialen Versuchen, das Ideal zu erfassen und festzustellen, hingeben. Falls daher das Philosophiren wirkliche wissenschaftliche Bedeutung haben soll, muss ein klares und sicheres Bewusstsein von dem Wesen der Wahrheit und Wirklichkeit dem ganzen Streben zu Grunde liegen. Das Wahre und Wirkliche müssen Mächte sein, unter welche der Gedanke sich beugt, weil er in ihnen sein eigenes Gesetz uud in der Unterwerfung unter sie seine wahre Freiheit erkennt. Es muss das Streben des Gedankens sein, sich Schritt vor Schritt binden zu lassen, erst wenn es ganz gebunden ist, hat der Gedanke Gültigkeit. Alles Philosophiren setzt deshalb ein

doppeltes System von Bedingungen voraus. Der Gedanke muss wach, das Streben nach einer zusammenhängenden, allumfassenden Weltanschauung lebendig sein. Aber auf der andern Seite muss auch die factische Grundlage, die Masse von Einzelheiten so bereit liegen, dass es dem Gedanken möglich werden kann, seine subjectiven, zufälligen Ideen abzustreifen und in die Formen der Wahrheit und der Wirklichkeit einzudringen. Je nachdem diese Bedingungen wechseln, wechseln auch die Epochen philosophischen Forschens. Das liegt in der Natur der Sache und wird durch die Geschichte bestätigt. Die neuere deutsche Philosophie, welche von Kant auf so energische und geniale Weise eingeleitet wurde, und durch diesen, ihren grössten Repräsentanten, noch in strenger und fruchtbarer Wechselwirkung mit der Erfahrung stand, erschöpfte ihre Möglichkeiten in Systemen, in denen der gegebene Vorrath von Realitätsbestimmungen derartig absorbirt wurde, dass das Gesetz des Daseins schliesslich mit der dem Gedanken eigenen dialektischen Bewegung identificirt wurde.

Dann kam eine Zeit, in der man geneigt war, alle Philosophie über Bord zu werfen, das Interesse wendete sich den realen Verhältnissen zu, es war eine Glanzperiode der exacten, experimentellen Naturforschung, man sammelte Stoff auf allen Gebieten. Aber die alten Probleme konnten nicht unterdrückt werden; mit unwiderstehlicher Gewalt drängten sie sich vor, und wir finden, zum Theil gerade von Seiten jener Männer, welche sich mit der experimentellen Forschung beschäftigten, eine Reihe neuer Versuche, die philosophischen Aufgaben zu behandeln. Einen ähnlichen Entwicklungsgang finden wir in England. Nach einer grossartigen philosophischen Thätigkeit im

siebzehnten und der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war England der Philosophie müde, bis das Interesse daran gegen die Mitte unseres Jahrhunderts von neuem erwachte.

„Es gab eine Zeit", sagt Herbert Spencer (Essays 1868 I. p. 300), „da sich unsere Landsleute, und zwar in demselben Masse, wie jedes andere Volk mit all den hohen Problemen beschäftigte, die sich dem menschlichen Gedanken darbieten. Und ein Blick auf die philosophischen Systeme, welche auf dem Festlande geherrscht haben oder noch herrschen, ist hinreichend um uns zu zeigen, wie viel andere Nationen den Entdeckungen unserer Vorfahren verdanken. Aber ein oder zwei Menschenalter hindurch sind diese mehr abstracten Gegenstände vernachlässigt, ja sogar (von denen, welche sich damit brüsten „praktisch" zu sein) verachtet worden. Zum Theil vielleicht eine Folge unseres schnellen materiellen Wachsthums liegt doch der Hauptgrund dieser intellectuellen Phase in der Erschöpfung des Stoffes und in dem Mangel besserer Data. Nicht sowohl mit bewusster Anerkennung des Zieles, welches verfolgt werden sollte, als mit unbewusster Unterordnung unter den Rhythmus, der sich bei socialen Veränderungen ebenso bemerkbar macht, wie auf anderen Gebieten, folgt auf eine Periode theoretischer Reflexion ohne Beobachtung, eine Zeit der Beobachtung ohne Theoretisiren. Während der lang ausgedehnten Zeit der Hingebung an die concrete Wissenschaft war eine ungeheure Menge Rohstoff für die abstracte angesammelt worden, und nun nimmt eine Periode ihren Anfang, in welcher der aufgehäufte Rohstoff zu einer zusammenhängenden Theorie organisirt werden soll. Auf allen Gebieten, in den unorganischen Wissenschaften, in den Wissenschaften des

Lebens und der Gesellschaft können wir die Tendenz bemerken, das Oberflächliche, Empirische zu verlassen, und auf das Tiefere, Rationelle einzugehen.“ — Wenn wir von der englischen Philosophie unserer Zeit sprechen, ist es also mehr, als eine zufällige Reihe von Phänomenen, die wir ans Licht bringen; es ist eine Reihe von Bestrebungen, welche die Folgen eines natürlichen Entwicklungsgesetzes sind und desshalb einen eigenthümlichen, durch ihre Stellung in der Entwicklung bedingten Character zeigen.

Diese doppelte Voraussetzung für das philosophische Forschen, welche bewirkt, dass dessen Entwicklung eine rhythmische, fast springende wird, enthält zugleich die Möglichkeit eines entschiedenen Gegensatzes innerhalb der Philosophie. Zwei verschiedene Ausgangspunkte werden möglich. Die allgemeine Aufgabe ist die, dass der Gedanke sich das Wahre und Wirkliche aneignen soll. Aber, kann man da sagen, nur mit und durch den Gedanken wird irgend etwas wahr und wirklich, das Wesen des Gedankens ist desshalb ein bedeutendes und selbständiges Element in der Wirklichkeit; das factisch existirende ist nur ein Mittel zur Entwicklung des Gedankens, die Erkenntniss desselben nur der Weg, auf welchem der Gedanke seiner selbst bewusst wird, und in diesem Bewusstsein liegt die höchste Wahrheit. Hier wird also der Nachdruck auf das ideelle Element gelegt, auf die ursprüngliche Activität des Gedankens als erste Voraussetzung aller Erkenntniss. Auf der andern Seite sagt man wieder: Erkenntniss ohne wirklichen objectiv giltigen Inhalt, ist nur subjectiv und illusorisch. Will der Gedanke selbstwirksam sein, so bleibt er in seinen eigenen selbstgeschaffenen Ideen, soweit er nicht traditionellen Vorurtheilen folgt. Deshalb muss der Gedanke, wenn er die

Wirklichkeit erkennen will, sich ganz passiv und aufnehmend verhalten. Alle Erkenntniss geschieht durch Ansammeln von Eindrücken und Erfahrungen, und nur das kann Anspruch auf Wahrheit erheben, was sich direct oder indirect auf diese Quelle zurückführen lässt.

Der Gegensatz zwischen den zwei Hauptrichtungen der Philosophie beruht also auf der verschiedenen Beantwortung der Frage: worin besteht in letzter Instanz das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit? Die eine Antwort weist uns auf die Nothwendigkeit des Gedankens, die andere auf die Wirklichkeit der Erfahrung hin. Das ist der Hauptcontrast, aber auf dieser Basis entwickeln sich eine Menge abgeleiteter, für die ganze Weltanschauung ausserordentlich wichtiger Gegensätze, und es entsteht nun die Frage, ob es möglich ist, diese zwei Principien und damit die zwei Weltanschauungen zu versöhnen.

Diese Frage bietet sich jedoch erst dann dar, wenn eine Wechselwirkung, eine wirkliche Debatte zwischen den beiden Schulen eingeleitet ist, und das wird zum Theil dadurch verhindert, dass dieselben verschiedenen Nationen angehören. Ein so entschiedener Gegensatz, wie er sich hinsichtlich der ganzen Richtung philosophischen Forschens entwickelt hat, weist auf umfassendere psychologische und nationale Verschiedenheiten hin. Gedankengang und Weltanschauung stehen nicht isolirt da; es sind Factoren, welche mit dem Character der Individuen und Völker in innigem Zusammenhang stehen. Die idealistische Schule hat in neuerer Zeit hauptsächlich in Deutschland ihre Heimath gehabt, die realistische in England. Die Deutschen und Engländer sind die eigentlich philosophirenden Nationen unserer Zeit und stehen in der Geschichte der Philosophie den Griechen zur Seite. Die nationale

Begrenzung hat hier hemmend eingewirkt, aber nicht blos hemmend, denn bei der philosophischen Forschung kommt es wesentlich auf Klarheit und consequente Durchführung des Gedankenganges an, und hierzu ist eine genaue und eingehende Bearbeitung der Grundgedanken erforderlich, welche nur unter Voraussetzung einer gewissen Einseitigkeit möglich ist. Hierauf beruht die Bedeutung der verschiedenen philosophischen Schulen, hierauf beruht auch die Bedeutung des Einflusses, den der individuelle und nationale Charakter auf das philosophische Denken hat. Wichtige abschliessende Hauptbegriffe würden ohne diese Begrenzung und Einseitigkeit nie durchdacht werden. So hat namentlich die deutsche und die englische Philosophie durch ihre consequente, Schritt für Schritt weitergehende Entwicklung ein klares Licht über Gedankengebiete geworfen, welche ohne dasselbe nicht hätten ausgemessen werden können. Und nur dadurch kann dieser grosse Gegensatz zwischen den philosophischen Hauptrichtungen sich in einer so klaren und präcisen Form darstellen, dass die Arbeit an seiner Ueberwindung möglich wird.

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass es für den Fortschritt philosophischer Erkenntniss drei Hauptbedingungen giebt. Die Philosophie setzt die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit als ihren Stoff voraus. Sie strebt eine consequente Durchführung des Princips an. Aber da dieses Princip, wie es in der Natur der Sache liegt, in den verschiedenen Schulen einseitig entwickelt wird, bemüht sie sich, durch eine Vereinigung der anscheinend entgegengesetzten Geschichtspunkte diese Einseitigkeit zu verbessern. Es soll hier gezeigt werden, dass die englische Philosophie unserer Zeit in jeder der drei Beziehungen von grosser Bedeutung ist. —

Die englische Philosophie hat zu allen Zeiten einen empirischen und realistischen Charakter an sich getragen. Im Mittelalter sehen wir die Engländer als die Hauptrepräsentanten des Nominalismus, jener Richtung in der Scholastik, welche dem modernen Realismus entspricht. Duns Scotus († 1308) polemisirt gegen Thomas von Aquino, den Repräsentanten der kirchlichen Speculation und behauptet ausdrücklich die Bedeutung der Individualität. Nach Thomas von Aquino war die universelle Idee die wahre Wirklichkeit und das Individuelle nur eine Folge der Begrenzung durch die Materie. Aber, sagt Duns Scotus, dasjenige, was ein Ding zu eben diesem bestimmten Dinge macht, muss etwas Positives sein; das Individuelle ist das Vollkommne, die höchste Wirklichkeit. Roger Bacon († 1292) verhöhnte Albertus Magnus und Thomas von Aquino, weil sie philosophiren wollten, ohne Sprachen, Mathematik und Physik studirt zu haben, und er musste in seinem Gefängniss verschmachten, weil er sich so eingehend mit der „scientia experimentalis“ beschäftigte, und sie so hoch schätzte, dass man ihn für einen Schwarzkünstler hielt. William Occam († 1347) trieb den Nominalismus noch weiter. Nur das Einzelne ist wirklich; es kann nicht durch allgemeine Begriffsbestimmungen aufgelöst und erklärt werden; die allgemeinen Begriffe haben ohne den Verstand keine Realität; sie sind Zeichen und Symbole, welche den Inbegriff der einzelnen Phänomene ausdrücken. Alles Wissen gründet sich desshalb auf Anschauung, welche ihrerseits wieder auf die innere und äussere Erfahrung zurückweist. Da wir das Wesen Gottes weder anschauen noch erfahren können, ist es auch nicht möglich, irgend welches Wissen über Gott zu erlangen; die Theologie ist keine Wissenschaft, sondern gründet sich

lediglich auf übernatürliche Autorität. Occam führt das durch, was schon Duns Scotus ausgesprochen hatte, dass nämlich nichts in der Theologie wahr sein kann, was es nicht auch in der Philosophie ist. Die nominalistische oder empiristische Richtung sprengt auf diese Weise die Scholastik. Wir können also den Gegensatz, welcher sich in neuerer Zeit zwischen der englischen Philosophie und die des Festlandes geltend gemacht hat, bis zurück ins Mittelalter verfolgen.

Bacon von Verulam († 1626) eröffnet die neue englische Philosophie. Von den speculativen und theologischen Studien ruft er den Menschengeist zurück zur Natur und deren Erkenntniss. Nur hier findet man den sichern Grund und Boden für die Wissenschaft. Sich selbst überlassen verirrt der Gedanke sich in illusorischen und willkürlichen Voraussetzungen (idola mentis), welche teils der menschlichen Natur, teils den gesellschaftlichen Zuständen entspringen. Von diesen unzuverlässigen Grundbegriffen befreit man sich, indem man sich dem Gesetz der Erfahrung unterwirft, um auf dem Wege der Induction das Einzelne zu untersuchen und sich dadurch den wahren Grundbegriffen (notiones rerum primae) zu nähern. Die inductive Naturwissenschaft ist für Bacon die Mutter aller andern Wissenschaften, auf welche auch Logik und Moralphilosophie zurückgeführt werden sollten. Ihr Endzweck ist nicht nur Erkenntniss, sondern Fortschritt in der Civilisation, indem durch ihre Entdeckungen das menschliche Leben reicher mit Gütern aller Art ausgestattet, und die Macht des Menschen über die Natur vergrössert werden soll.

Wenn Bacon hier verlangt, dass der Mensch jede eigene Gedankenarbeit zur Erlangung der Erkenntniss bei Seite lassen und sich soweit wie möglich passiv verhalten

soll, bahnt er damit der Auffassung den Weg, welche jede Erkenntniss von den Sinnen herleitet, und alle Vorstellungen und Gedanken als umgestaltete Sinneswahrnehmungen betrachtet. In derselben Richtung wirkten Thomas Hobbes († 1679) und John Locke († 1704) welcher letztere doch noch die Activität des Verstandes anerkannte. Später suchte David Hartley († 1757) alle Erscheinungen des Bewusstseins als Resultate der Ideenassociation zu erklären. Nach den Gesetzen der Ideenassociation wurden nach seiner Auffassung die Wahrnehmungen combinirt und dadurch in Gedanken umgewandelt; die Activität des Geistes verschwand. Endlich zog David Hume († 1776) die letzten Consequenzen dieser Richtung. Sowohl unser Ich, wie die Welt, das Innere sowohl wie das Aeussere, kennen wir nur durch unsere Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen, und der innere Sinn, der Vorstellungskreis, ist nur ein verblichenes Abbild des äusseren Sinnes; in letzter Instanz kennen wir also nur das Reich der Sinneswahrnehmungen. Darum ist es nur auf eine Illusion gegründet, wenn wir ein Ich, eine innere geistige Substanz als den Träger des Vorstellungskreises annehmen, oder eine äussere, materielle Substanz als die Ursache unserer Sinneswahrnehmungen. Es ist überhaupt eine Illusion, wenn wir einen causalen Zusammenhang, ein Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung zu erkennen glauben. Wir kennen nur die Reihenfolge der Phänomene in der Zeit, aber keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen ihnen. Es ist nur die Gewohnheit, — ein Product der Ideenassociation — welche uns zu solchen Annahmen führt. Aber Gewohnheit kann keine Erkenntniss begründen.

Die einmal eingeschlagene Richtung war hiermit durchgeführt. Aber die Resultate waren in dem Grade von der

gewöhnlichen Auffassungsart abweichend, dass sie eine starke Reaction hervorrufen mussten. Doch waren es Humes und Hartleys Principien, auf welche sich die englische Philosophie stützte, als gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wieder eine Blütezeit für sie begann. Wir müssen nun das Verhältniss zwischen der heutigen englischen Philosophie und der früheren genauer angeben. Der Grundgedanke ist derselbe: Die nominalistische Behauptung von dem Einzelnen und Individuellen als dem allein Wirklichen, und die empirische Annahme der Sinneswahrnehmung und Induction als den einzigen Quellen der Erkenntniss.

Dieser Grundgedanke erhält eine eigenthümliche Ausführung durch das Gewicht, welches auf das Gesetz der Ideenassociation gelegt wird, als entscheidend für das Bewusstseinsleben und besonders für Wachsthum und Entwicklung der Erkenntniss. Hume hatte gesagt, dass wir keine wahre Erkenntniss erlangen können, weil wir uns nur auf Sinneswahrnehmungen und deren Verbindungen stützen. Aber, erwidern darauf die englischen Philosophen unserer Zeit, die Erkenntniss selbst ist nichts andres als eine feste und unauflösliche Ideenassociation. Der Gedanke ist nicht eine mystische Kraft, der dann wieder ein mystisches Band als nothwendige Verbindung zwischen den Dingen entdeckt. Wenn gewisse Vorstellungen durch die Erfahrung und den ganzen Entwicklungsgang sich fest mit einander verbunden haben, so müssen wir sie als zusammengehörig betrachten. Was sind wir selbst, was ist unser Ich anderes, als eine feste innerliche Zusammensetzung, eine Reihe von associirten Vorstellungen. Was wir nothwendig nennen, ist nur der Ausdruck für Festigkeit der Association. Aber wir können nicht nur psychologisch nachweisen, wie das Bewusstsein sich nach den Gesetzen der Ideenassociation entwickelt, wir können auch durch logische Analyse zwischen berechtigten und unberechtigten Associationen unterscheiden. Baco hatte ganz im allgemeinen die Induction gepriesen, und die Behauptung des Syllogismus als höchster Form der Erkenntniss bekämpft. Aber erst jetzt wurde die inductive Logik durchgeführt, indem man nachwies, wie die experimentelle Methode dazu führte, die zufälligen Gedankenverbindungen auszuscheiden und dagegen die bleibenden und deshalb berechtigten festzustellen und aufrecht zu erhalten. Erst auf der Basis einer so vorgehenden experimentell festgestellten Verbindung von Vorstellungen werden allgemeine Gesetze möglich, erst dadurch wird der Ausgangspunkt für Deduction, Syllogismus und mathematische Analyse gewonnen. — Während die ältere Schule einen abstracten analytischen Charakter hatte, suchte die neuere Schule auf empirischer Basis einen neuen Bau entstehen zu lassen. Sie will positiv, nicht nur analysirend und negirend sein.

Die englische Philosophie erinnert hier an den französischen Positivismus. Man findet sogar oft Positivismus als eine gemeinschaftliche Bezeichnung gebraucht, welche auch die englische Schule umfasst. Und doch haben die ersten Repräsentanten dieser Schule mit Recht den Namen der „Positivisten“ abgelehnt, wenn sie dadurch als Schüler Augusti Comte's bezeichnet werden sollen. Wir haben bereits gesehen, dass die heutige englische Philosophie die weitere Entwicklung des Standpunkts und der Resultate des früheren englischen Denkens ist, und zwar so, dass sie infolge ihrer logischen und psychologischen Principien in enge Verbindung mit der experimentellen Forschung getreten ist. Dieses Forschen und seine Resul-

tate ist der gemeinsame Boden, auf dem sie sich mit dem französischen Positivismus begegnet. Das Gemeinsame der beiden Richtungen liegt also in der Quelle, aus der beide schöpfen. Man muss unterscheiden zwischen dem Positivismus als besonderer Schule, und dem, was die Franzosen „l'esprit positif" nennen, eine Geistesrichtung, die aus der ganzen neueren Kultur und Wissenschaft entsprungen, und von welcher der Positivismus nur eine specielle Form ist. Der Gegensatz zwischen dem französischen Positivismus und der englischen Schule kann im allgemeinen folgendermassen angegeben werden: Der Weg des Positivismus geht von den Fachwissenschaften zur Philosophie, die englische Schule geht von der Philosophie zu den Fachwissenschaften. Der französische Positivismus kennt eigentlich gar keine andern Probleme als fachwissenschaftliche; er sammelt die Principien und Resultate der einzelnen Wissenschaften in eine classificirende Encyclopädie und lässt sich daran genügen. Nur ein Hauptproblem stellt er schliesslich auf und verrät dadurch unwillkürlich sein eigenes innerstes Motiv: das Problem der Entwicklung der Menschheit und besonders der menschlichen Gesellschaft (sociologisches Problem). Aber er versäumt die logischen und psychologischen Untersuchungen, welche einzig eine Basis für die Philosophie geben können, und welche auch zur Behandlung dieses grossen Problems eine nothwendige Voraussetzung sind. In jedem Falle erkennt er die Selbständigkeit der Psychologie nicht an, sondern lässt sie ganz in der Physiologie aufgehen (so Littré). Die englische Philosophie geht dagegen von der Logik und Psychologie aus und findet von hier aus den Weg zu den specielleren Problemen. —

Die Betrachtung der englischen Philosophie unserer

Zeit in ihrem Verhalten gegenüber dem früheren Denken führte uns dazu, ihr Verhältniss zu den Fachwissenschaften zu berühren. Aber der wichtigste Beitrag zur Charakteristik dieser Philosophie liegt noch vor uns. Er besteht in einer Darlegung ihres Verhaltens gegenüber jener philosophischen Hauptrichtung, zu welcher die frühere englische Schule in entschiedenem Gegensatz gestanden hatte, der idealistischen oder speculativen.

Was wir der Kürze halber als englische Schule bezeichnet haben, hat insofern kein ausschliessliches Recht auf diesen Namen, als sich sowohl in früherer Zeit wie in unsern Tagen philosophische Richtungen in England geltend gemacht haben, welche zu der empirisch-realistischen Philosophie im Gegensatz stehen.

Im siebzehnten Jahrhundert finden wir eine solche Richtung in dem mystischen Platonismus, welcher an der Universität Cambridge herrschte und in Henry More und Ralph Cudworth seine bedeutendsten Repräsentanten besass. Im achtzehnten Jahrhundert entwickelte sich auf den schottischen Universitäten als Reaction gegen den englischen Empirismus und dessen Resultate eine besondere schottische Schule, deren eigentlicher Stifter Thomas Reid († 1796) war. Diese Schule hatte zum Theil praktische Motive; sie wollte die vermeintlich gefährlichen Consequenzen von Lockes und Humes Lehren abwenden und — wie Cousin sich ausdrückt — ein Protest von Menschenverstand und Gewissen gegen Lockes Philosophie sein. Reid bestreitet das von der empirischen Schule aufgestellte Gesetz von den Sinneswahrnehmungen als den eigentlichen Elementen, durch deren Association und Combination sich das ganze Seelenleben entwickelt. Er lehrt, dass unser Bewusstsein die äusseren Gegenstände unmittelbar auffasst.

Wir fällen instinctmässig ein Urtheil über die Dinge und diese unwillkürlichen Annahmen enthalten die ersten und natürlichen Principien aller Erkenntniss. Sie sind die ursprünglichen Kundgebungen des Bewusstseins, deren Inbegriff den sogenannten „gesunden Menschenverstand“ (common sense) ausmacht. Solche natürliche Principien zählt Reid eine Menge auf, unter anderm den Satz, dass jede Wahrnehmung auf einen äussern Gegenstand hinweist, den Glauben an unsere persönliche Identität, mehrere mathematische und metaphysische Principien (z. B. jedes Ding hat seine Ursache) und moralische Gebote (z. B. man soll die Pflicht über den Nutzen setzen). Alle diese Principien sollen unmittelbar im Bewusstsein liegen. — Nicht durch das Aufstellen dieser „Principien des gesunden Menschensverstandes“, sondern durch die Untersuchungen des Empirismus, welche er in Bewegung setzte, und durch den Sinn für psychologische Untersuchungen, den er weckte, hat Reid und seine Schule eine nicht geringe Bedeutung gehabt.

In Frankreich zogen mit Reids Waffen Royer Collard und Victor Cousin gegen Condillac ins Feld. Aber auch in England ist die schottische Philosophie von grosser Bedeutung gewesen, besonders seit sie durch William Hamilton, ihren grössten Repräsentanten unserer Zeit, eine eigenthümliche Verbindung mit der Kantischen Philosophie einging. Dies führt uns zu der Untersuchung, wie die deutsche Philosophie in den Entwicklungsgang des englischen Denkens unserer Tage eingreift. Kant, der seiner eignen Erklärung nach den Antrieb zu seinen epochemachenden Forschungen durch David Hume erhalten hatte, hat dann selbst ganz bedeutend auf Humes Vaterland zurückgewirkt.

Kant tritt, ebenso wie Reid, gegen Hume auf. Aber während es für den ängstlichen Reid vor allem darauf ankam, sich die Realität seines Ichs und der äussern Welt zu sichern, wesshalb auch sein Versuch einen oberflächlichen Character annahm, — ging Kant tiefer zurück und fand in dem Problem der Causalität die eigentliche Streitfrage zwischen den beiden Richtungen. Er konnte sich nicht, wie die schottische Schule, mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand begnügen. Dass der allgemeine Menschenverstand den Begriff der Ursache kenne und anwende, leugnete Hume ja nicht, der Streit drehte sich aber gerade um die Bedeutung und Giltigkeit dieses Begriffs. Jedenfalls solle man, meinte Kant, den gesunden Menschenverstand lieber brauchen, um das zu beweisen, was man annimmt, statt ihn wie ein Orakel zu befragen. Indem Kant diese Sache durchdachte, wurde er darauf aufmerksam, dass es einen ganzen Kreis von Anschauungsformen und Begriffen giebt, welche aller Erfahrung zu Grunde liegen, weil sie die verschiedenen Formen und Arten bilden, auf welche der in der Sinneswahrnehmung gegebene Stoff zu einer Einheit für Anschauung und Denken zusammengefasst wird. Diese Formen müssen desshalb — so schloss er — apriorische, ursprünglich unsrer Natur gegebene sein. Sie können sich nicht von der Erfahrung herschreiben, da jede Erfahrung gerade auf ihnen basirt, und da sie eine allgemeine und nothwendige Giltigkeit haben, welche blosse Abstractionen aus der Erfahrung nicht haben können, da die Erfahrung uns nie etwas Unbedingtes zeigt. Gerade vermöge der Giltigkeit der Erfahrung behauptete Kant so die Ursprünglichkeit des Gedankens. Er hat hierdurch den Weg gebahnt für eine ganz neue Auffassung der apriorischen oder specu-

lativen Erkenntniss. Es kann nicht mehr, wie im Dogmatismus, ein fertiges und abgeschlossenes System sein, welches ohne Rücksicht auf die Erfahrung entwickelt werden kann, sondern es setzt stete Erfahrung voraus und nimmt sie kraft ihres eigenen Princips in sich auf. „Dass alle unsere Erkenntniss *mit* der Erfahrung anfange", sagt Kant, „daran ist kein Zweifel; aber darum entspringt nicht alle Erkenntniss *aus* der Erfahrung." Kant selbst unterschied so stark zwischen dem Subjectiven und Objectiven, dass es den Anschein hat, als ständen die Gedanken und Anschauungsformen ganz fertig auf der einen Seite, und als käme der Inhalt erst von der andern Seite dazu. Aber die wahre Consequenz der kritischen Philosophie hat Schelling in dem Satze ausgesprochen, dass unsere Erkenntniss ebensowenig apriorisch wie aposteriorisch ist, da doch dieser Gegensatz aus der Reflexion stammt. Schelling beweist ferner hin, dass es wohl apriorische aber keine angebornen Begriffe giebt. Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist uns angeboren. Diese Natur ist von einer bestimmten Beschaffenheit und wirkt auf eine bestimmte Art und Weise, aber vollkommen bewusstlos, denn sie ist selbst nichts anderes, als eben dieses Wirken. Die Seele ist weder ein beschriebenes noch ein unbeschriebenes Blatt.

Samuel Coleridge († 1834) war das Bindeglied, durch welches die deutsche Philosophie ihren Einfluss in England geltend machte. In seiner Jugend war er ein eifriger Bewunderer von Hartley und Hume gewesen, später fühlte er sich jedoch dadurch zurückgestossen, dass diese Denker die Activität des Geistes leugneten. Er sah ein, dass, wenn man die Lehre von der Ideenassociation zur psychologischen Hauptlehre machte, alle Bewusstseinsphänomene

als vollständig passiv aufgefasst werden müssen. Von diesem Gesichtspunkte aus hat er (in seiner Biographia literaria vol I pars III p. 117 ff.) eine treffende Kritik der sogenannten „Association psychology" gegeben.

Das Studium Kants und seiner Nachfolger entfremdete ihn dem Empirismus ganz und gar. Er wurde heimisch in den Principien der kritischen Philosophie und kam auf seinem eigenen Wege mehreren der Ideen, die Schelling in seinem Identitätssystem ausgesprochen hat, so nah, dass er sogar des Plagiats beschuldigt wurde. Als Dichter wirkte Coleridge dahin, die Romantik in England einzuführen, als Denker und Publicist, Grundgedanken der deutschen Philosophie zu verbreiten. Selbst ein so entschiedener Gegner dieser Richtung wie Stuart Mill stellt ihn Bentham an die Seite und betrachtet diese beiden Männer als die ihre Zeit befruchtenden Geister. Mill erkennt an, dass die Angriffe auf Lockes Philosophie sowohl von Seiten der deutschen, als der schottischen Schule wesentlich dazu beigetragen haben, das philosophische Forschen anzuspornen und auf Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die noch zu überwinden waren. (Dissertations und discussions I). Buckle erörtert in seiner Geschichte der Civilisation ausser dem Einfluss der schottischen Schule auch „die plötzliche und wohlverdiente Bewunderung für die deutsche Literatur, welcher besonders Coleridge Ausdruck gab, und die dem englischen Geiste Geschmack für höhere und kühnere Anschauungen verlieh, als er sie bisher gekannt hatte"; aber er lebte leider nicht lange genug, um eine Schilderung dieser Bewegung auszuführen.

Der Einfluss, welchen die kritische und speculative Philosophie auf den Empirismus ausgeübt hat, besteht

zunächst darin, dass sie ihn zu einem schärferen Bewusstsein seines eigenen Princips und einer consequenteren Durchführung desselben gebracht hat, wodurch sich dann auf der anderen Seite die Ueberzeugung entwickeln musste, der Empirismus müsse nothwendig über sich selbst hinausweisen. Hume hatte den Causalitätsbegriff verworfen, aber er erkannte die Grundsätze der Mathematik als nothwendig an, weil sie auf dem Gesetz des Widerspruchs und nicht auf äusserer Erfahrung beruhen. Kant bemerkte hierzu, dass Hume consequentermassen auch auf mathematischem Gebiet den Begriff der Nothwendigkeit hätte leugnen müssen. Das erkennt Stuart Mill an und lehrt, dass alle mathematischen Axiome sich auf Erfahrung gründen, auf feste und stetige Ideenassociation, und dass das Gesetz des Widerspruches nur der Ausdruck für das abstracteste Resultat der Erfahrung ist. Hierdurch erst hat der Empirismus sich seiner Vollendung genähert. Wenn man aber so alle Nothwendigkeit leugnet, muss natürlich die Frage aufgeworfen werden, wie dann der Empirismus seine eigne Wahrheit beweisen will.

Herbert Spencer behauptet hier Stuart Mill gegenüber, dass, wenn die ganze empirische Erkenntniss nicht in der Luft schweben soll, es ein Criterium geben muss, welches derselben in seiner ganzen Ausdehnung von Anfang an zu Grunde liegt, und kraft dessen jeder Fortschritt in der Erkenntniss gethan wird. „Zu behaupten, dass es keine nothwendigen Wahrheiten giebt, wäre dasselbe, als wenn man sagen wollte, dass der Schluss nicht nothwendiger Weise in seinen Prämissen enthalten, sondern ein empirisches Urtheil von bestreitbarer Wahrheit ist. Der reine Empirismus geht von einer Ungewissheit aus und bewegt sich in einer Reihe von Ungewissheiten. Man

kann ihn bei jedem Schritt anhalten, ehe er über seine ursprüngliche Voraussetzung Rechenschaft abgelegt hat.“ Um etwas für wahr anzunehmen, muss man sich darüber klar werden, welche Bedingungen im allgemeinen erfüllt sein müssen, wenn etwas wahr sein soll. Das Bewusstsein muss durch Untersuchung seines eigenen Zustandes zu einem Urtheil darüber gelangen, welche Eigenschaft es eigentlich ist, die vorhanden sein muss, wenn etwas als wahr hingestellt werden soll.

Eine der Schwierigkeiten in der Psychologie der früheren empirischen Schule war die von Coleridge hervorgehobene, dass die seelische Activität unerklärt bliebe. Hier hat die englische Schule einen Schritt gethan, welchen Stuart Mill mit dem vergleicht, durch welchen Laromiguière über Condillac hinausging, indem er die Activität des Gemüths bei der Aufmerksamkeit hervorhob. Auf physiologische Thatsachen gestützt hat nämlich Alexander Bain, ein Mill sehr nahe stehender englischer Psychologe, ein ursprünglich actives Element als Ausgangspunkt des seelischen Lebens nachgewiesen: die primitive, automatische Bewegung, die jeder Empfindung vorausgeht, welche durch die einzelnen Empfindungen in bestimmte Richtungen geleitet wird, aber ohne welche diese Empfindungen nicht existiren könnten, — der erste Keim der Activität des Gedankens und Willens. — Wurde so das Auge für Seiten der Wirklichkeit geöffnet, für die es früher blind war, so wurde es zu gleicher Zeit auch zu kühneren und umfassenderen Gesichtspunkten geführt. Neben den Philosophen treten die Historiker und Naturforscher auf. Die Idee der Entwicklung des Menschengeschlechts und Menschengeistes auf den verschiedenen Gebieten bahnte sich ihren Weg durch die von Kant und Herder begründete

Philosophie der Geschichte. Die speculative Naturphilosophie und die vergleichende Naturwissenschaft zeigt, dass die Entwicklungsidee nicht auf die Welt des Geistes beschränkt ist, sondern dass sie Natur und Geist als Glieder derselben Kette umfasst. Der ängstliche und scheue psychologische Empirismus der ältern Schule verschwand vor diesen grossartigen Anschauungen. Es musste sich nothwendiger Weise die Aufgabe zeigen, alle einzelnen Untersuchungen zu sammeln, und eine umfassende, von einem leitenden Princip beherrschte Weltanschauung daraus zu bilden. Das ist eine Aufgabe, zu welcher man bei den englischen Denkern früherer Zeit nur spärliche Beiträge erhalten würde, welche jedoch die grossen philosophischen Systeme auf dem Festlande zu lösen bemüht waren. Auch die englischen Philosophen unserer Zeit halten daran fest, dass unsere Erkenntniss nur relativ und phänomenal ist und das Absolute nicht erfassen kann. Aber selbst das relative Wissen kann doch zu einem zusammenhängenden Ganzen organisirt werden, und da es für den Gedanken unmöglich ist, das Relative dualistisch gesondert von dem Absoluten zu halten, wie er es unter einer oder der andern Form feststellen muss, so sehen wir auch Herbert Spencer (obzwar mit einigem Widerstreben) anerkennen, dass durch das Ausmessen und Zergliedern auf dem Gebiet relativen Wissens indirecte Bestimmungen der absoluten Kraft gewonnen werden, auf welche die Idee der Entwicklung, die herrschende im Reich der Erscheinungen, zurückweist.

Während sich auf diese Weise die empirische Philosophie der Speculation nähert, theils durch Anerkennung der ursprünglichen Voraussetzungen, worauf auch die Speculation baut (das apriorische Wahrheitscriterium, die

ursprüngliche Activität des Ichs) theils durch das Streben nach einer allumfassenden Weltanschauung, welche im Bedingten Gesetze für das Unbedingte findet, im Relativen indirecte Formen für das Absolute — nähert sie sich besonders jener Richtung in der heutigen deutschen Philosophie, welche als Wirklichkeitsidealismus bezeichnet werden kann, da sie von der Betrachtung der Wirklichkeit ausgeht und zu dem Resultat kommt, dass sie in letzter Instanz doch idealer Natur sei. *) Einen ähnlichen Gang finden wir in der englischen Philosophie der Jetztzeit.

Bei den Engländern waltet eine stärkere empirische und sceptische Tendenz, aber der practische Idealismus, welcher für diese scheinbar so prosaischen Forscher so characteristisch ist, muss doch zuletzt auch speculative Consequenzen mit sich führen, soweit nicht schon das theoretische Interesse nach dieser Richtung hinleitet. Auch für den deutschen Wirklichkeitsidealismus gilt dasselbe, dass das Absolute wesentlich als wissenschaftliches und practisches Ideal aufgefasst wird. Im allgemeinen scheint die Zeit vorbei zu sein, wo man auf dem Wege der dialectischen Begriffsentwicklung das Absolute erfassen zu können glaubte. Selbst der höchste und klarstgezeichnete Gottesbegriff ist doch nur ein Symbol, ein Grenzbegriff, zu welchem wir gelangen, den wir aber nicht durchführen können. Doch muss festgehalten werden, dass wir nothwendig zu diesem Begriff gelangen. Dass er nur eine Hypothese sein kann, ist wahr, aber er ist eine Hypothese, welche wir unter der einen oder der anderen Form aufstellen müssen, und die Philosophie kann desshalb die

*) Siehe mein Buch: Philosophien i Tydskland efter Hegel (Kopenhagen 1872) p. 220—319. (Unter dem Namen „Wirklichkeitsidealismus“ habe ich hier besonders die Lehren von Fechner und Lotze dargestellt.)

Frage nicht zurückweisen, welche Hypothese denn der Wahrheit am nächsten kommt. Die speculative Kritik hat hier Arbeit genug, eine Arbeit, die nie endet, so lange der Menschengeist nicht müde wird, sich mit seinen höchsten Ideen zu beschäftigen. Auch dies ist einer der Punkte, in welchen sich die englische Philosophie von dem französischen Positivismus unterscheidet.

Auguste Comte will zwar alle Theologie und Metaphysik aufheben, aber er stellt doch ein Absolutes hin, ein „höchstes Wesen", welches mit der Menschheit selbst als Ganzes betrachtet in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zusammenfällt, und in dessen Dienst und für dessen Entwicklung jeder Einzelne arbeiten und sich vollständig aufopfern sollte. Hiergegen gilt die Einwendung Spencers, dass das Unbedingte nicht auf einem einzelnen Gebiet gesucht werden darf, sondern die universelle Kraft sein muss, welche sich in allem rührt und dem ganzen Dasein zu Grunde liegt. —

Aus dieser allgemeinen Characteristik können wir das Resultat ziehen, welches auch in der folgenden Darstellung seine nähere Begründung finden wird, dass die heutige englische Philosophie uns zeigt, wie der Empirismus, gerade wenn er durchgeführt wird, über sich hinausführt. Wie wir gesehen haben, nimmt die englische Philosophie unserer Zeit ihren Ausgangspunkt in den Principien der früheren englischen Schule, aber dadurch, dass sie diese Principien weiter entwickelt, führt sie sie über die Grenzen der Schule hinaus. Wir müssen ihr daher eine nicht geringe Bedeutung für die weitere Entwicklung der Philosophie und die Bearbeitung ihrer universellen Probleme zuschreiben.

Wie schon bemerkt, verstehen wir unter unserem Titel

„englische Philosophie", besonders die empirische und realistische Richtung. Jedoch müssen wir auch, um ein klares Bild von der philosophischen Bewegung in England zu geben, die Repräsentanten der entgegengesetzten Richtung betrachten. Nachdem wir uns daher zuerst mit Stuart Mill, dem Vollender des Empirismus, und dem Psychologen Bain, welcher sich in den Hauptfragen dem ersteren anschloss, beschäftigt haben, wollen wir Mills Gegner, Whewell und Hamilton, welche von der kritischen Philosophie besonders beeinflusst sind, kurz characterisiren. Der dritte Abschnitt unserer Darstellung soll eine Uebersicht der Lehre Herbert Spencers geben, welche ihre Voraussetzungen zugleich in der empirischen und in der kritischen Schule hat, am klarsten und bestimmtesten über die Grenzen des Empirismus hinausführt, und den grossartigen Abschluss der philosophischen Bestrebungen in dem heutigen England bezeichnet.

Zweites Kapitel.

Der reine Empirismus.

1. John Stuart Mill (geb. 1806 gest. 1873) empfing, wie man aus seiner Autobiographie sehen kann, schon früh Eindrücke, welche für seine ganze theoretische und praktische Richtung entscheidend wurden. Sein Vater, James Mill, führte ihn früh in die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ein und lehrte ihn die Grundzätze derselben nicht bloss als Theorien, sondern vielmehr als Ausdruck seiner Religion betrachten, da sie allein die herrschenden Vorurtheile zu bekämpfen vermochten, welche den Fortschritt der Menschen zur Freiheit und Glückseligkeit hindern. James Mill ist es, durch welchen die englische Philosophie unserer Zeit mit dem achtzehnten Jahrhundert in Verbindung steht. Er war wesentlich durch das Studium Hartleys und Humes beeinflusst worden und betrachtete wie diese beiden Denker die Association der Vorstellungen als psychologisches Hauptgesetz, eine Auffassung, die schon Thomas Hobbes vorbereitet hatte. Obgleich Stuart Mill die Psychologie nicht besonders behandelt hat, so liegt doch diese psychologische Theorie seinem ganzen System zu Grnnde. Alle seine logischen, metaphysischen und ethischen Untersuchungen weisen, wie er selbst stets hervorhebt, auf dieselbe zurück. Wir müssen desshalb,

um den historischen Zusammenhang zwischen der englischen Philosophie des neunzehnten und der des achtzehnten Jahrhunderts hervorzuheben, und auch um Stuart Mills Standpunkt wohl zu verstehen, die früheren Formen der genannten psychologischen Theorie besprechen. In ihrer Entwicklung von Locke bis Hume führte die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts dazu, den Begriff des „Ich“ zu eliminiren, und das Seelenleben nur als eine Reihe von Vorstellungen und Empfindungen aufzufassen; diese Reihe suchte man wieder zu vereinfachen, indem man alle Vorstellungen auf Sinneswahrnehmungen zurückführte. Die Gesetze des Seelenlebens wurden nicht als Form und Ausdruck der Energie des „Ichs“ aufgefasst, sondern als Formen für das mechanische Wechselverhältniss zwischen den Gliedern in der Reihe seelischer Phänomene, in letzter Instanz der Sinneswahrnehmungen. David Hartley (1706—1757) versuchte es zuerst (in seinem Werk: Observations on man), eine vollständige Doctrin dieser Gesetze der Ideenassociationen zu geben. Hartley giebt der Associationstheorie eine physiologische Grundlage, indem er, gestützt auf Newtons Emissionstheorie, welche der grosse Naturforscher nicht bloss zur Erklärung der Lichtwirkung, sondern auch zur Erklärung der Nerventhätigkeit anwandte, alles Denken und Vorstellen auf die, durch äusssere Eindrücke hervorgerufenen Schwingungen der Hirnsubstanz zurückführt. Wenn nun gewisse bestimmte Schwingungen öfter wiederkehren, muss sich in der Hirnsubstanz die Neigung entwickeln, sie unter gewissen Bedingungen zu wiederholen. Welches diese Bedingungen sind, erfahren wir durch die Gesetze der Association, die wir durch psychologische Analyse finden. Während nun Hume zwischen drei Associationsgesetzen

unterscheidet: Association auf Grund von Aehnlichkeit, Zusammenhängen (Contiguität) und Causalitätsbeziehungen zwischen den Vorstellungen, führt Hartley diese Gesetze auf ein einziges zurück, das Gesetz des Zusammentreffens, der Berührung (Contiguität): Zwei Sinneswahrnehmungen werden verbunden oder associirt, wenn die Eindrücke, welche sie hervorrufen, zugleich oder unmittelbar hintereinander eintreffen. Tritt dann später der erste Eindruck wieder ein, so wird schon die Neigung vorhanden sein, die dem andern Eindruck entsprechende Vorstellung hervorzurufen, weil im Gehirn die Disposition da ist, die dem zweiten Eindruck entsprechende Schwingung zu wiederholen. Eine Vorstellung ist nur der Rest eines früheren Eindrucks, auf einer schwächeren Schwingung beruhend, welche gleichsam der Nachklang der durch den Eindruck selbst hervorgerufenen starken Schwingung ist. Durch Verschmelzung der einzelnen Vorstellungen in Folge häufiger Wiederholung derselben im Zusammenhang entsteht eine zusammengesetzte Idee, welche zuletzt eine unauflösliche Einheit zu bilden scheint, da die einzelnen Vorstellungselemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, aus dem Bewusstsein verschwinden, indem jeder Einzelne von der Gesammtsumme aller zurückgedrängt wird. Zuletzt scheint die zusammengesetzte Idee nichts Gemeinsames mehr zu haben mit den Vorstellungen und Wahrnehmungen, aus denen sie entstanden ist, ebenso wie eine Arznei ganz anders schmecken kann, wie jeder einzelne der Stoffe, aus denen sie zubereitet ist. Die zusammengesetzten Ideen können nun wieder mit andern zusammengesetzt werden, und so fort bis ins Unendliche. Daher kommt es, dass viele Ideen gleichsam aus sich selbst, von Innen heraus zu entstehen scheinen, was man mit Locke einer speciellen

seelischen Fähigkeit, der Reflexion zuschreibt. Aber eine fortgesetzte Analyse kann alle, selbst die höchsten, zusammengesetztesten Ideen auf Einzelvorstellungen, und diese wieder auf Sinneseindrücke zurückführen. Auf die Gefühle von Lust und Unlust üben die Ideenassociationen einen erziehenden Einfluss aus. Die sinnlichen Gefühle weichen den ideellen Gefühlen, indem die unmittelbaren Gegenstände der Lust und des Schmerzes vor Vorstellungen in den Hintergrund treten, welche an sich kein sinnliches Geniessen oder Leiden mit sich führen. Hierauf beruht die Fähigkeit, seinen Willen auszubilden und sich über das Sinnliche zu erheben. Und auf diesem Wege bilden sich der moralische Sinn und die moralischen Ideen. Aber auf der andern Seite beruhen auch alle Vorurtheile, und aller Einfluss der Autorität auf der Macht der Ideenassociationen.

Mit Recht hat Coleridge die strenge Consequenz hervorgehoben, mit der Hartley seine Theorie durchführt. Wenn das Seelenleben als auf mechanischen Verbindungen einzelner Elemente beruhend betrachtet wird, kann es — wie das bei den materiellen Atomen der Fall ist — nur die unmittelbare Berührung sein, welche ihre Verbindung bewirkt. Desshalb steht bei Hartley die psychologische Hypothese auch in genauer Verbindung mit der physiologischen Theorie. Zwar besteht, wie Lewes in seiner Kritik Hartleys hervorhebt, keine so grose Aehnlichkeit zwischen physiologischen und psychologischen Phänomenen, dass wir von jenen etwas über diese lernen könnten, auch ist unsere Kenntniss der Empfindungen grösser als unsere Bekanntschaft mit deren physiologischen Grundlagen; aber die Associations-Psychologie beruht ja gerade darauf, dass die seelischen Phänomene in Analogie mit den körperlichen

aufgefasst werden. Wenn man daher die physiologische Hypothese aufgiebt, so hat die Associationspsychologie ihren absoluten Character verloren.

James Mills (geb. 1773 gest. 1836) psychologische Lehre unterscheidet sich von Hartley durch das Aufgeben der physiologischen Hypothese und durch bestimmtere und sorgfältigere Durchführung der psychologischen Analyse. Seine „Analysis of the phenomena of the human mind" erschien 1829 und wurde 1869 aufs Neue von seinem Sohn herausgegeben, mit sehr interessanten Anmerkungen von diesem, sowie von dem Psychologen Bain, dem Philologen Findlator und dem Historiker Grote versehen. In diesen Bemerkungen werden Berichtigungen und Erklärungen gegeben. und die Untersuchungen weitergeführt, so dass man hier gleichsam ein Repertorium für die empirische Psychologie in England hat. —

Bei James Mill ebenso wie bei Hartley bildet das Gesetz der Contiguität (Berührung) die Grundlage. Die Wahrnehmungen, welche zu gleicher Zeit oder unmittelbar nach einander einzutreten pflegen, associiren sich, und die Vorstellungen treten mit oder nach einander auf, wie die Sinneswahrnehmungen, deren Bilder sie sind. Ausser der Häufigkeit des Zusammentreffens gewisser Wahrnehmungen ist es auch das Interesse des Individuums an diesem Zusammentreffen, was die Association verstärkt. Das Interesse führt uns dazu, auf den häufigen und constanten Zusammenhang zu achten, denn darauf gründen wir die Pläne für unser Handeln. Bald entsteht dann für das Bewusstsein ein Gegensatz zwischen constanten und veränderlichen Verhältnissen. Ich habe einen Vogel eben so oft von Osten nach Westen als von Westen nach Osten fliegen sehen, aber immer habe ich einen Stein, der in die

Höhe geworfen wurde, auf die Erde fallen und nie dauernd in entgegengesetzter Richtung sich bewegen sehen. Zwei Vorstellungen, die sich auf diese Weise immer als zusammengehörig erweisen, gehen eine unauflösliche Verbindung, eine feste Association ein und hierin besteht das, was wir Glauben oder Vermuthung nennen. Wenn wir das eine Phänomen (z. B. den Steinwurf) eintreten sehen, so erwarten wir auch, dass das andere (das Niederfallen des Steines) nachfolgen wird. —

Der psychologische Mechanismus, welchen Hartley und James Mill lehrte, liegt nun, wie schon bemerkt, Stuart Mills ganzer Lehre zu Grunde. Er bildet die Voraussetzung, zu welcher er von jedem Punkte aus zurückkommt. Er nimmt jedoch die Associationslehre nicht ganz in der Form an, welche diese älteren Forscher ihr geben. An mehreren entscheidenden Punkten führten ihn seine eigenen Untersuchungen über jene hinaus, wie man besonders aus den Randbemerkungen zu seines Vaters Buch erkennen kann. Das bringt nun nicht wenig Inconsequenz in seine Lehre hinein, da er sich darüber nicht klar ist, dass die Berichtigungen, welche er an der älteren Theorie vornimmt, oft dazu führen, deren Voraussetzungen aufzuheben, welche er doch festhalten zu können glaubte. Ein so klarer und freier Geist dieser Denker auch ist, so grosse Lust und Freude er auch an Debatten mit andern Anschauungen findet, und so unverhohlen er es auch anerkennt, wenn er eine Schwierigkeit entdeckt, die seine Theorie nicht beseitigen kann, — so merkt er doch nicht, dass er seine ursprünglichen Voraussetzungen verlassen hat. Er erzählt in seiner Autobiographie, welchen Kampf er bestehen musste, um sich von den einseitigen Gesichtspunkten frei zu machen, welche ihm der starke Einfluss

des Vaters schon früh beigebracht hatte. Und die Spuren dieses Kampfes werden wir in den bereits angedeuteten Widersprüchen seiner Lehre finden. Die Associationspsychologie ist die mächtige Waffe, mit welcher er seine Gegner angreift, aber sie ist zugleich ein Gewicht, das auf ihm lastet und ihn unfähig macht, dasjenige, wonach er strebt, zu vollenden. Im allgemeinen kann man sagen, dass dieser Widerspruch daher stammt, dass die Associationstheorie auf einer äusserlichen und mechanischen Auffassung des Seelenlebens beruht, die wohl berechtigt ist, als empirische Grundlage zu dienen, welche aber etwas übersieht, was hier der eigentliche Kern der Sache ist, nämlich das eigentliche Ich, die subjective Energie, die, wenn schon in rudimentärer Form, auch in der dunkelsten Empfindung vorhanden sein muss, und welche diejenige Macht ist, die allein Einheit und Zusammenhang in den Vorstellungskreis bringen kann. Die Ideenassociation ist einer der wichtigsten Factoren des Seelenlebens, sie kann aber nur dann recht aufgefasst werden, wenn sie als elementare Form der Energie unseres Ich aufgefasst wird. Wenn man, wie Stuart Mill, einräumt, dass diese Energie das eigentliche Wesen des Geistes ausmacht, und dass sie durch die Associationslehre nicht erklärt werden kann, so ist es inconsequent, diese Principien doch als einzige Grundlage für die Psychologie anzusehen.

Wenn Stuart Mills Verhältniss zu der früheren englischen Philosophie mehr bekannt wäre, würde man ihn nicht so oft als Positivisten und als Schüler Auguste Comte's bezeichnen hören. Er selbst hat in seiner Schrift: „Auguste Comte and Positivism" diese Bezeichnung ausdrücklich abgelehnt. Nicht nur war seine ganze Anschauungsweise bereits abgeschlossen, ehe Comtes Schriften

herauskamen, sondern er weicht auch in vielen wesentlichen Punkten von dem grossen französischen Philosophen ab. Als Comtes Hauptverdienst hebt Mill die Auffassung von der Entwickelung des Menschengeistes durch drei Stadien, das theologische, das metaphysische und das positive hervor, und die Art und Weise, wie er darauf die Classification der Wissenschaften begründet. Aber dieser Anerkennung fügt Mill einige eigenthümliche Einschränkungen hinzu. Wenn auch eingeräumt wird, dass wir nur die Phänomene und deren Gesetze erkennen können, während das Absolute ausserhalb unseres Bereiches liegt, folgt daraus nicht, dass das theologische Stadium ganz überwunden werden könne, so dass eine Zeit kommen sollte, wo die Menschheit ganz aufhörte, nach der ursprünglichen Ursache, dem absoluten Princip des Alls zu fragen. Der „positive" Philosoph kann sich hierüber die Meinung bilden, welche er für die rechte hält; sie wird Gegenstand der positiven Kritik werden; aber es ist nicht nöthig, dass alle Denker in diesen Punkten übereinstimmen. Der, welcher alle Begebenheiten als Glieder einer bestimmten Ordnung betrachtet, von denen jede die unveränderliche Folge einer vorhergehenden Bedingung oder einer Reihe von Bedingungen ist, nimmt vollständig die positive Denkweise an, ob er nun einen absoluten Grund, dessen ursprüngliche Folge das ganze Natursystem ist, anerkennen oder nicht anerkennen mag, und gleichviel ob er diesen universellen Grund als Geist auffasst oder nicht. Wenn ferner das positive Stadium das metaphysische ablösen soll, folgt daraus nicht, dass es nicht länger nothwendig ist, die Voraussetzungen und Principien, auf denen unsere Erkenntniss beruht, zu erforschen und zu analysiren. Aber die Bedeutung

solcher Untersuchungen ist Comte geneigt zu übersehen, ebenso wie er der Logik und der Psychologie keinen selbständigen Platz in seinem System eingeräumt hat. (Vergl. oben S. 11—12). Die allgemeine Wissenschaftslehre soll zwei Aufgaben lösen. Sie soll uns den Weg zeigen, auf dem der menschliche Gedanke sich der Erkenntniss nähert, und die Mittel, durch welche die Wahrheit der Erkenntniss bewiesen werden kann. Aber Comte hat nur an der ersten Aufgabe gearbeitet, an der zweiten nicht. Er hat die Bedeutung der Verification, welche die inductive Logik nachweist, nicht anerkannt. Damit hängt es zusammen, dass Comte die Hypothesen als Mittel zur Befriedigung unseres innern Dranges nach Klarheit und Zusammenhang in den Phänomenen betrachtete, statt als Weg, auf dem man die wirklichen Ursachen der Erscheinungen finden kann. Er erklärt sogar, dass „der höchste philosophische Standpunkt dazu führt, es als die Bestimmung des Studiums der Naturgesetze anzusehen, uns die äussere Welt darzustellen, und die Hauptneigungen unseres Verstandes zu befriedigen", wozu er das Streben nach Ordnung und Harmonie, nach Schönheit und Idealität rechnet.

Der Schwerpunkt droht hier sich von dem Objectiven zum Subjectiven zu wenden, obgleich der Positivismus nach Comte's Lehre gerade das Subjective ausschliessen sollte. Mit Recht findet Mill hierin den Keim zu Comte's späteren mystischen Speculationen, wo die „subjective Synthese" an Stelle der objectiven treten sollte. Mill ist hier positivistischer als Comte, aber er verlässt den Positivismus, um der Logik eine Stellung als besondere Wissenschaft zuzuschreiben. Wie Comte die Bedeutung der logischen Analyse übersah, so leugnete er auch die

Realität der Psychologie als selbständiger Wissenschaft, weil sie auf Selbstbeobachtung beruht, welche, seiner Anschauung nach nur zu subjectiven Illusionen führt. An Stelle der Psychologie wollte er die Phrenologie setzen. Mill behauptet die Selbständigkeit der Psychologie als einer Wissenschaft mit besonderen Gesetzen und Principien, den Gesetzen der Ideenassociation nämlich, die für die Psychologie dasselbe, was die Gesetze der Schwere für die Astronomie, die elementaren Eigenschaften der Gewebe für die Physiologie bedeuten. Die Philosophie hat so für Mill einen tieferen Grund und einen weiteren Umfang, wie für Comte, und Mill als Denker hat einen weiteren Horizont und eine grössere Beweglichkeit als Comte. Auf der andern Seite steht er an strenger Consequenz, an systematischer Abgeschlossenheit hinter dem französischen Philosophen zurück.

Stuart Mills Hauptwerk ist seine Logik. (Sie erschien 1843.) Mit Meisterschaft hat er hier die Methode der inductiven Forschung in ihren feinsten Nüancen geschildert, und ist mehr, als irgend ein anderer Logiker den wirklichen, praktischen Funktionen der Erkenntniss von Angesicht zu Angesicht gegenüber getreten. Es ist nicht leicht, ein Seitenstück zu diesem Werk zu finden, wenn man nicht auf Aristoteles zurückgeht. Was dieser für den Syllogismus, für die deductive Logik that, hat Mill für die Induction, für die Logik des experimentellen Forschens gethan. Schon Baco und Descartes eiferten gegen den Syllogismus und leugneten seine Bedeutung als Erkenntnissmethode. Aber die neue Logik, die Baco versprach, konnte damals noch nicht aufgestellt werden. Wie Aristoteles seine Theorie des Syllogismus erst aufstellen konnte, nachdem Sokrates und Plato die Reflexion und die

Dialektik geübt und entwickelt hatten, so konnte auch die Theorie der Induction erst durchgeführt werden, nachdem die experimentelle Forschung lange auf den verschiedensten Gebieten gearbeitet hatte. Und da zeigte es sich denn, dass die formale (syllogistische) Logik nicht ausreichte, sondern dass man einer Lehre der objectiven Wahrheit und Gewissheit, einer „philosophy of evidence" bedurfte, die nicht bloss analytisch ist und gegen Selbstwiderspruch sichert, sondern die Erkenntniss wirklich weiter führt und auf dem Wege der Synthese mit neuem Inhalt bereichert.

Unter „schlussfolgern" versteht man im Allgemeinen das Ableiten des einen Satzes aus einem andern. Aber nach Mill ist dies nicht die ursprüngliche Form des Schlusses. Ursprünglich schliesst man weder vom Allgemeinen auf das Besondere, noch von dem Einzelnen auf das Allgemeine, sondern von einer Einzelheit auf eine andere. Die Wahrnehmung zeigt uns zwei Erscheinungen (a und b) verbunden entweder durch Gleichzeitigkeit oder unmittelbares Aufeinanderfolgen, und in Folge des Associationsgesetzes ruft von da an die Wahrnehmung des einen Phänomenens (a) die Vorstellung des andern (b) hervor. Dies ist die elementarste Schlussfolgerung, die ganz instinctmässig und mechanisch ist und selbst von Thieren und kleinen Kindern gemacht wird. Wenn das Kind sich einmal an dem warmen Kachelofen (a) verbrannt (b) hat, wird von da an der Anblick des Ofens (a) die Vorstellung von Schmerz durch Verbrennen (b) hervorrufen, und desshalb „scheut ein gebranntes Kind das Feuer". — Aber wenn die Erfahrungen, aus denen die Schlüsse gezogen werden sollen, zugleich zahlreich und verschieden sind, so müssen sie durch einen gemeinschaftlichen Namen zusammengefasst und festgehalten werden; dadurch allein

wird es möglich, sich scharf und klar von der Operation, die man vollzieht, Rechenschaft abzulegen. An Stelle der elementaren Schlussfolgerung, welche von der einen auf die andere Einzelheit gemacht wurde, tritt nun ein verwickelterer Process. Erst wird durch Induction (in engerer Bedeutung) ein allgemeiner Satz als Ausdruck für die Summe der gegebenen Erfahrung ($a_1 + a_2 + a_3 = A$) aufgestellt, und von diesem allgemeinen Satz (A) leiten wir nun das andere Einzelne (b) durch syllogistische Deduction ab. Aber dieser verwickelte Process ist nur eine andere Form für den elementaren Schluss: teils ist das Allgemeine nur die Summe des Einzelnen und teils haben wir ebensoviel Recht eine Schlussfolgerung aus einer ganzen Klasse zu ziehen, als aus einem einzelnen Phänomen, soweit dies die Attribute der ganzen Klasse besitzt. Der Syllogismus, das Schliessen vom Allgemeinen auf das Einzelne, ist nur eine Probe, die wir machen, das Allgemeine selbst ist nur die Summe der früheren Erfahrung, eine Art Register, eine kurze Formel, welche nicht zum ursprünglichen Ausgangspunkt genommen werden kann. — Wir sehen so in der Associationspsychologie die Grundlage für Mills ganze logische Theorie.

Aber wie kommen wir nun über das Zufällige, das in dieser Grundlage liegt, hinaus? Wie kann sich aus der blinden instinctiven Folge von Vorstellungen wirkliche Einsicht und Erkenntniss entwickeln? Stuart Mill sagt selbst, dass, was die Menschen begreifen und was sie nicht begreifen, zum grossen Theil zufällig ist und abhängig von ihren Erfahrungen und Gewohnheiten. Durch besondere Cultivirung gewisser Ideenassociationen können die Menschen sich ganz unfähig machen, manche Dinge zu begreifen, während sie auf der andern Seite vieles fassen,

was andern unbegreiflich erscheint. Wie können wir denn sicher sein, dass wir die richtigen Ideenassociationen cultiviren. Darüber muss uns nothwendiger Weise die Logik belehren, da sie sonst nicht das wäre, als was Mill sie bezeichnet: „The science of the condition of correct thinking". Aber es ist klar, dass Mill nur durch eine Inconsequenz den Begriff des Richtigen aufstellen kann, welches von einer factischen Annahme verschieden ist.*)

Nach der gewöhnlichen Auffassung gilt es nur, die Verbindungen zwischen den Phänomenen, die den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragen, festzuhalten, oder mit anderen Worten, die Phänomene nach dem Princip der Ursache anzuordnen. Aber Mill ist mit dieser Antwort nicht zufrieden. Unter „Nothwendigkeit", sagt er, versteht man im Allgemeinen ein mystisches Band, was die Dinge vereinigt, unter „Ursache" etwas, das nicht nur etwas Anderem vorausgeht, sondern gleichsam etwas Anderes hervorbringt. Die inductive Logik kann nach Mill keinen von diesen Begriffen gebrauchen. Er sieht nur eine Reihe von Phänomenen, von denen einige stets im Verein mit andern auftreten, — der einzige Zusammenhang, den er kennt. Von Nothwendigkeit kann hier nur die Rede sein, soweit man unbedingte Verbindung darunter versteht, wo das eine Phänomen nie anders als in Begleitung des anderen auftritt. Von Ursache kann hier nur die Rede sein, soweit man darunter die Totalsumme der positiven und negativen Vorläufer versteht, mit deren Erscheinen ein gewisses Phänomen unveränderlich auch eintritt. Die Ursache ist desshalb immer

*) Vergl. Logic II (10. ed.) p. 97: Evidence is not that which the mind does or must yield to, but that which it ought to yield to.

phänomenal, und die Frage ist nun diese, wie wir uns der Erkenntniss der phänomenalen Ursachen nähern. —

Man sieht leicht, dass Mill in seinem Eifer, die innere, in sich gegründete Nothwendigkeit bei Seite zu schieben, nicht merkt, dass er nur die Schwierigkeiten an einen andern Ort verlegt, nämlich zwischen die Phänomene, statt in ihr Inneres. Eine unbedingte Verbindung kann die empirisch-inductive Betrachtung, kann in jedem Fall unsere auf Ideenassociation beruhende Erkenntniss nicht erreichen. Wenn Mill trotzdem ein solches Unbedingtes statuirt, so ist das nicht nur eine logische Erschleichung; er kommt — wie sich später zeigen wird — auch deswegen dazu, weil hier unbewusst ein Princip wirkt, das über seine bewussten Voraussetzungen hinausführt. —

Namentlich durch Angabe des Weges, auf welchem die phänomenalen Ursachen erkannt werden können, hat Mill die Logik der Induction weiter geführt. Bacon war nicht über die zufällige Induction herausgekommen, welche darin besteht, die Fälle, welche dafür und die, welche dagegen sprechen, zu sammeln (die positiven und die negativen Beispiele). Mill war es vorbehalten, die Theorie des Experiments aufzustellen. Und er hat es so klar und erschöpfend durchgeführt, dass ein Naturforscher wie Liebig sich durch das Studium seiner Logik in seinen Untersuchungen gefördert fühlte, und dass der berühmte Astronom John Herschel als Präsident der „British Association" (1845) eine sehr lobende Erwähnung von Mills Werk machte. Nach Mill besitzt die empirische Forschung vier Methoden, die theils der Entdeckung, theils der Beweisführung dienen. Wir geben hier eine ganz kurze Characteristik derselben. 1) Die Methode der Uebereinstimmung:

Wenn zwei oder mehr Fälle der zu untersuchenden Naturerscheinung nur einen einzelnen Factor gemeinsam haben, so kann nur dieser Factor die gesuchte Ursache (oder Wirkung) sein. 2) Die Methode der Differenz: Wenn ein Fall, in dem eine Naturerscheinung eintritt, und ein Fall, in dem sie nicht eintritt, alle Factoren bis auf einen gemein haben, der nur in dem ersten Falle vorhanden ist, so ist dieser die gesuchte Ursache (oder Wirkung). Diese Methode führt durch directe Experimente mit Gewissheit auf die Ursache. Wo diese Methode nicht anwendbar ist, müssen wir uns mit der Uebereinstimmungsmethode begnügen, die nicht zu eigentlichen Causalgesetzen, sondern nur vorläufig zu empirischer Gleichförmigkeit führt. 3) Die Restmethode: Wir ziehen von der Erscheinung den Theil ab, der durch frühere Untersuchungen als Folge gewisser Bedingungen erkannt ist; der Rest der Erscheinung muss dann die Wirkung des Restes der vorhandenen Bedingungen sein. 4) Die Methode der einander begleitenden Veränderungen: Wenn eine Naturerscheinung bei der Veränderung einer andern Erscheinung verändert wird, muss sie mit ihr in einem ursächlichen Zusammenhang stehen. —

Nicht alle Ermittlungen können unmittelbar mit Hilfe dieser Methoden gemacht werden. Sie setzen alle Experimente oder doch Beobachtungen voraus. Aber die Naturerscheinungen sind oft zu verwickelt für das Anstellen einer directen Untersuchung. In der wirklichen Welt können die ursächlichen Bedingungen so durcheinander gemengt sein, dass eine mittels der experimentellen Methoden vorgehende Forschung niemals mit ihnen würde fertig werden können. Hier zeigt sich die deductive Methode als eine nothwendige Ergänzung der inductiven. Die Deduction setzt jedoch stets eine vorherige Induction

voraus; ihre Aufgabe ist, das Gesetz für eine Wirkung zu finden aus den verschiedenen Factoren, deren Product sie ist. Dafür muss aber jeder dieser Factoren erst besonders durch Beobachtung oder Experiment untersucht sein. Aus den Gesetzen für die Wirkung der einzelnen Factoren werden so die Gesetze für die Wirkung ihrer Combination abgeleitet. Diese Deduction ist ein Syllogismus, der auch mathematische Sätze zu Prämissen haben kann, sodass die Wirkung der Combination durch Berechnung gefunden wird. Um jedoch als wissenschaftliche Wahrheit anerkannt zu werden, muss das Resultat der Deduction verificirt werden, d. h. es muss bei sorgfältiger Vergleichung sich in Übereinstimmung mit Thatsachen zeigen, die durch directe Beobachtungen gefunden worden sind. So musste Newtons Gravitations-Theorie durch Zurückführung auf die Keplerschen Gesetze vermittelst Deduction geprüft werden.

Eine Naturerscheinung oder eine Verbindung unter Naturerscheinungen erklären, heisst, sie auf das eine oder andere bekannte Phänomen zurückführen. Eigentlich aber setzt die Erklärung nur ein neues Räthsel an Stelle des früheren; über die Phänomene können wir nie hinaus kommen. Das Wesen der Natur bleibt uns nach wie vor räthselhaft, so weit wir auch vordringen. Die höchste Aufgabe, welche unsere Erkenntniss sich hier stellen kann, ist nach Mill, möglichst wenig Annahmen zu machen, aus denen die Ordnung und der Zusammenhang der Natur erklärt werden kann. Die Naturerklärung findet in der Beantwortung dieser Frage ihre bestimmte Grenze. Auf der einen Seite können die letzten Gesetze der Natur nicht weniger zahlreich sein, als die qualitativen Unterschiede zwischen unseren Empfindungen und seelischen

Zuständen. Sind wir soweit gekommen, dass wir eine besondere Gattung von Ursachen für jeden der nicht weiter analysirbaren Bewusstseinszustände nachgewiesen haben, so können wir nicht weiter kommen. Aber ausser dieser subjectiven giebt es auf der anderen Seite noch eine objective Grenze. Es giebt coordinirte Ursachen in der Natur, die wir auf kein gemeinsames Gesetz zurückführen können. Wir kennen kein Gesetz für die Vertheilung der ursprünglichen Kräfte und Stoffe in der Natur oder für die wirklich zwischen ihnen herrschenden Beziehungen. Die elementaren Kräfte stehen in verschiedenen Verhältnissen zu einander, ohne dass wir darin irgend eine Regel nachweisen könnten. Wir kennen die Gesetze für das Wirken der Factoren, aber nicht für ihre ursprüngliche Verbindung. So giebt es im Kaleidoskop immer eine regelmässige Anordnung unter den Glasstücken, und doch beruht dieselbe jedesmal nur auf einer zufälligen Verschiebung.

Nach der allgemeinen Auffassung giebt es zum mindesten ein über alle Erfahrung hinausreichendes Gesetz, nämlich dass jedes Ding seine Ursache hat, das Causalitätsgesetz. Die Induction selbst, in ihrer Bedeutung als ein Schluss von einzelnen Fällen auf ein allgemeines Gesetz, beruht nach dieser Auffassung auch auf dem Causalitätsprincip, insoweit das Recht des Gedankens, vom Einzelnen auf das Allgemeine zu schliessen, nur in der Voraussetzung bestehen kann, dass überall in der Natur ein bestimmter, gesetzmässiger Zusammenhang herrscht. Mill fasst nun, wie wir gesehen haben, die Induction wesentlich als einen Schluss von einem Einzelnen auf das andere Einzelne, der ursprünglich als eine mechanische und instinctive Ideenassociation auftritt. Die Erfahrung

ist also nichts anderes als die Summe dieser Associationen unter Aussonderung der zufälligen und vorübergehenden. Er kann also das Causalitätsgesetz nicht als ursprünglich wirkendes Princip ansehen, sondern betrachtet es als eine abstracte Generalisation aus der gesammten Erfahrung, die wir bisher gemacht haben. Wir finden in allen einzelnen Erscheinungsgebieten, die wir untersuchen, Gleichförmigkeit und gesetzmässigen Zusammenhang, und ziehen daraus den Schluss, dass sich eine solche Gesetzmässigkeit in der ganzen Natur finden müsse. Eigentlich sind wir nur berechtigt zu sagen, dass sie sich in dem uns bekannten Theil der Natur findet. „Ich bin überzeugt", sagt Mill, „dass jeder, der an Abstraction und Analyse gewöhnt ist, und seine Fähigkeiten aufrichtig gebraucht, nach hinreichender Einübung seines Vorstellungsvermögens keine Schwierigkeit in dem Gedanken finden wird, dass z. B. in einer der vielen Sternenwelten, in welche die Astronomie jetzt das Universum eintheilt, Phänomene einander zufällig und ohne ein bestimmtes Gesetz folgen; auch findet sich in unserer Erfahrung und geistigen Organisation nichts, was uns irgendwie zu dem Glauben berechtigen könnte, dass das nicht der Fall ist." Es ist eine petitio principii, eine Annahme des zu Beweise Stehenden, wenn man die Möglichkeit der Erfahrung auf das Causalitätsgesetz gründet, anstatt das Causalitätsgesetz auf die Wirklichkeit der Erfahrung zu gründen. Um den Schluss zu machen „Feuer brennt" braucht man nicht die Voraussetzung, dass die ganze Natur gleichförmigen Gesetzen folgt, es ist genug, wenn nur in den Wirkungen des Feuers Gleichförmigkeit herrscht, — aber diese Gleichförmigkeit setzen wir ja nicht voraus, die lernen wir gerade aus der Erfahrung. Und wie es mit jedem ein-

zelnen Erfahrungskreise geht, so geht es mit der Erfahrung als Gesammtheit. Die Induction, auf der das Causalitätsgesetzt beruht, ist nicht experimentell, sondern besteht nur in dem, was Bacon, inductio per exnumerationem simplicem nennt, einem gleichmässigen Summiren der einzelnen Fälle, worin die Regel Stich gehalten hat, ohne Deduction und Verification. Wenn es sich dabei um ein specielles Factum handelte, so wäre dieser Grund sehr wenig fest, um darauf zu bauen; aber die Unsicherheit der Beweismethode wird dadurch verringert, dass wir es hier mit der allerabstractesten Verallgemeinerung zu thun haben, die das ganze Gebiet unserer Erfahrung umfasst. Was vom Causalitätsgesetz gilt, gilt auch von den mathematischen Axiomen, auch sie sind nur Inductionen aus unserer Erfahrung. Aber sie betreffen so einfache und so häufig vorkommende Verhältnisse, dass man nicht einmal merkt, Induction vorzunehmen. Die Geometrie wäre eine Naturwissenschaft geworden, wenn man es nicht ihr Object ebenso gut in einem Bilde oder einer idealen Construction hätte betrachten können, wie in der Wirklichkeit selbst, und wenn sie nicht ihren demonstrativen Charakter gehabt hätte, wie ihn übrigens auch andere Zweige der Naturwissenschaften allmählich annehmen. Es giebt also in der Mathematik keine höhere oder strengere Nothwendigkeit, als auf anderen Gebieten unserer Erfahrung. A = C, wenn A = B und B = C; zwei grade Linien, die sich einmal geschnitten, werden stets divergiren; — derartige Sätze sind inductive Wahrheiten, deren Giltigkeit wie die des Causalitätsgesetzes nur darauf beruht, dass sie stets richtig und nicht ein einziges Mal falsch befunden worden sind. Eine absolute Unmöglichkeit kennen wir nicht; der Grund dafür, dass wir von den

einander schneidenden Linien nicht annehmen dürfen, dass sie convergiren können, ist demnach der, dass wir das nie gesehen haben; einen vollkommneren Beweis besitzen wir nicht für allgemeine Wahrheiten. —

Ueber diese beiden Hauptpunkte, über die Giltigkeit des Causalitätsprincips und der a priori oder a posteriori Giltigkeit mathematischer Axiome hat Mill eine lange und interessante Discussion mit dem Manne geführt, dessen Werk über die Geschichte der inductiven Wissenschaften es Mill nach seiner eigenen Erklärung im wesentlichen erst möglich machte, seine Logik zu vollenden, mit William Whewell. Nach Whewell, der im wesentlichen der Lehre Kants huldigt, setzt jede Erkenntniss nicht nur voraus, dass die Phänomene sich in bestimmter Weise darbieten, sondern auch, dass der Erkennende die rechte Idee, den rechten Gesichtspunkt für ihre Auffassung mitbringt. Alle Erfahrung setzt deshalb gewisse Ideen oder Grundbegriffe voraus. Aber diese Ideen sind, so behauptet Mill, selbst nur Resultate, die durch Abstraction aus der Erfahrung gewonnen sind. Wenn man eine Wahrnehmung in Worten ausdrücken will, muss man sie auf früher erworbene Begriffe zurückführen. Existirt nun kein Begriff, unter den sie einbegriffen werden kann, so muss man zum Ausdruck für die neuen Thatsachen einen ganz neuen Begriff bilden. Es war ein Zufall, dass Kepler schon von vornherein die Vorstellung von einer Ellipse besass als er die Bahn des Mars studirte; er konnte sie deshalb als Ellipse bezeichnen und beschreiben; sonst hätte er diesen Begriff durch Vergleichung der Phänomene bilden müssen, um ihn dann zu ihrer Darlegung zu verwenden.

Die logischen Axiome müssen das Schicksal der mathematischen theilen; sie sind ebenso wenig wie die

letzteren, ursprüngliche Principien, sondern die höchsten Verallgemeinerungen unserer Erfahrung. Es kann ihnen also keine Nothwendigkeit zukommen, die über das hinausgeht, was die Erfahrung lehrt. Ein nothwendiges Urtheil müsste ein solches sein, das wir uns nicht anders denken können, dessen Gegensatz wir nicht fassen können. Was soll es aber bedeuten, dass uns etwas unfassbar ist? Das kann nur heissen, dass sich schon früher in unserem Bewusstsein unauflösliche Ideenassociationen gebildet haben, die uns nicht gestatten, es zu denken. Jedes anscheinend universelle und absolute Urtheil gründet sich auf eine derartige feste Association. Nur unter Beachtung dieser Bedeutung der Ideenassociation kann man dem Befangensein in subjectiven Vorurtheilen entgehen, für welches die Religion und die Speculation aller Zeiten Beispiele geben. Deshalb war es für die Menschheit eine Wohlthat, dass James Mill in seiner Analysis das Princip der unüberwindlichen Ideenassociation für die Erklärung aller geistigen Phänomene durchführte. Es giebt Thatsachen, die in jeder Erfahrung verbunden auftreten, und die deshalb auch in unserem Bewusstsein festgehalten werden und jedem Zweifel unerreichbar bleiben. Andererseits aber giebt die Geschichte der Wissenschaften genügend Beispiele dafür, dass Dinge, die eine Zeit lang als unmöglich betrachtet wurden, sich später als wirklich wahr herausstellten. Man nahm z. B. im Mittelalter an, dass es unmöglich Antipoden geben könne, und dass die Sterne an festen Sphären befestigt sein müssten, um nicht herunter zu fallen. Wenn wir immer wieder sehen, dass „unfassbare“ Dinge im Lauf der Zeit fasslich werden, so kann die Unfassbarkeit des Gegensatzes eines Urtheils nicht ein Criterium für die Wahrheit dieses Satzes abgeben.

Wenn — so bemerkt Whewell darauf — ein Zeitalter als undenkbar verwirft, was ein anderes für wahr hält, oder umgekehrt, so beruht dies auf der steten Entwickelung des Bewusstseins vom Unvollkommnen zum Vollkommneren, auf einer Entwickelung, unter welcher stets neue Ideen und Anschauungen entstehen, aber das erschüttert nicht die Wahrheit, dass unser letztes, abstractestes Criterium die Unmöglichkeit des Widerspruches ist. Auch Lewes und Spencer wenden sich hier gegen Mill, obgleich sie sonst mit ihm im wesentlichen einig sind. Spencer hebt namentlich hervor (s. oben p. 18) dass unsere Erkenntniss ohne ein solches Criterium nicht einen einzigen sicheren Schritt würde thun können. — Mills letztes Wort ist, dass selbst wenn der Nachweiss eines an und für sich auf Grund unsrer Natur Undenkbaren geführt werden könnte, dies Undenkbare trotzdem wohl bestehen könne. Dass etwas undenkbar ist, kann nur rein subjectiv von Bedeutung sein, es sei denn, dass man wie Hegel und Schelling annähme, die Möglichkeiten wären im Sein und im Denken congruent, es gäbe eine ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus; eine solche Annahme könne aber nur auf eine übernatürliche Offenbarung gegründet werden. Mill schliesst damit, dass man die Herrschaft der alten Metaphysik innerhalb der Philosophie noch nicht für überwunden halten könne, so lange hervorragende Denker wie Spencer und Lewes noch eine speculative, gedankliche Nothwendigkeit als Beweis für eine reale Nothwendigkeit im Universum betrachten. Sind wir berechtigt, zu behaupten, es gäbe etwas, was Gott oder die Natur nicht thun könnten? Kennen wir etwa alle Combinationen der Natur? Es giebt ausserhalb des Wirkens der Natur selbst keine Nothwen-

digkeit, und dieses Wirken lernen wir nur durch die Erfahrung kennen.

Wir kennen nicht das Seiende an sich; deshalb ist alle Ontologie unmöglich. Die speculative Philosophie sucht vergebens Gesetze für das Sein an sich festzustellen. Die Metaphysik ist nicht „philosophia prima", sondern philosophia ultima", das letzte Resultat unserer gesammten Erfahrung. Unsere allgemeinen Ideen enthalten nichts, was nicht durch unsere Erfahrungen oder unsere Denkgewohnheiten in sie hineingebracht worden ist. Es giebt keine abstracten Ideen. Bei zusammengesetzten Ideen, die den concreten existirenden Gegenständen entsprechen, sind wir befähigt, unsere Aufmerksamkeit einzelnen der Merkmale ausschliesslich zuzuwenden. Es scheint somit, als könnten wir dieselben von dem Reste getrennt auffassen, zumal wir durch Zeichen oder Worte das Aehnliche und wiederholt Auftretende fixiren können. Wenn wir z. B. ein weisses Pferd sehen, können wir unsere Aufmerksamkeit ausschliesslich dem Merkmal „weiss" zuwenden, das wir dann an anderen Objecten wiederfinden, und da wir dafür ein eigenes Wort gebildet haben, sagen wir, es wäre in allen Fällen „dieselbe Eigenschaft". Stets machen nun aber die Vorstellungen concreter Phänomene den Inhalt der Begriffe aus, und wir denken nicht mit Hülfe von Begriffen, sondern von concreten Vorstellungen und den Namen, mit denen wir diese Vorstellungen fixiren. — Wenn man sich mit Mills Logik bekannt gemacht hat, wird man nicht ohne Erstaunen hören, dass die Resultate dieser Arbeit in gar keinem nothwendigen Zusammenhang mit irgend welchen der den beiden philosophischen Hauptrichtungen eigenthümlichen Lehren steht. Wohl gilt das bezüglich solcher Abschnitte, wie des besonders wichtigen,

welcher die Methoden der experimentellen Forschung behandelt, aber die ganze Beleuchtung, in der hier die logischen Processe erscheinen, die ganze von ihrer Natur und ihrer Basis gegebene Erklärung bestätigt durchaus den von uns von vornherein betonten Umstand, dass eine ganz bestimmte, von der früheren empirischen Schule ererbte Doctrin, die Associationspsychologie, von Anfang bis zu Ende die Grundlage bildet. Die Associationspsychologie deutet wiederum rückwärts auf Lockes Lehre vom Geist als einer unbeschriebenen Tafel; nur wenn der Geist als vollkommen passiv aufgefasst wird, kann sein Wesen durch die Gesetze der Ideenassociation erschöpfend erklärt werden. An anderen Orten rechnet sich Mill auch zu der philosophischen Schule, die Locke zum Hauptrepräsentanten hat, während Kant die entgegengesetzte Richtung vertritt. Aber er will den Hauptunterschied zwischen den beiden Schulen nicht darin bestehen lassen, dass die eine den Geist als bei der Erkenntniss rein passiv auffasst, während die andere ihm eine ursprüngliche Activität zuschreibt. Auch die empirische Schule behauptet nach ihm ein ursprünglich subjectives Element in unseren Vorstellungen und betrachtet die Begriffe nicht als blosse Copien der Empfindungen, sondern als Producte geistiger Arbeit. In der diese Aeusserung enthaltenden Abhandlung (Dissertations and discussions III) erweist jedoch Mill gerade Bains Verdienst, die Associationspsychologie über den passiven Determinismus hinaus zur Anerkennung einer ursprünglichen Activität im Geiste hingeführt zu haben. Damit räumt er aber ein, dass die Activität des Geistes von der älteren Schule nicht gelehrt worden ist. Und es ist eine wichtige Frage, ob damit nicht eine der wesentlichen Eigenthümlichkeiten dieser Schule aufgegeben

wird. Jedenfalls ist es unmöglich, jene ursprüngliche Activität im Wesen des Ichs festzuhalten und zugleich die Gesetze der Ideenassociation als die allein für das Leben des Geistes giltigen zu betrachten. Die ursprüngliche Energie muss ja jedem Eindruck ein eigenthümliches Gepräge geben und für die zwischen den Vorstellungen auftretenden wechselseitigen Verbindungen gleichfalls bestimmend wirken. Die Anerkennung einer ursprünglichen Activität führt uns eigentlich von Locke zu Kant.

Stuart Mill findet die Hauptdifferenz der beiden philosophischen Schulen darin, dass die eine (aprioristische, intuitive oder introspective Schule) von gewissen höchst zusammengesetzten Geistesphänomenen als den ursprünglichen ausgeht und in ihnen die fundamentalen Voraussetzungen von der Natur und dem Wesen der Dinge zu haben meint, während die andere (experimentelle oder aposterioristische) durch fortgesetzte Analyse die anscheinend ursprünglichen Principien zu zersetzen sucht. Es ist klar, dass damit kein principieller Unterschied bezeichnet ist; denn beide Schulen werden sicher darüber einig sein, dass die Analyse so weit wie irgend möglich durchgeführt werden muss. Und Mill räumt selber ein, dass die Analyse nur bis zu einem gewissen Punkte geführt werden kann. Wir stossen zuletzt auf Bewusstseinzustände, die auf einfachere und elementarere nicht mehr zurückgeführt werden können. Namentlich liegt die Wahrnehmung von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit allen anderen Wahrnehmungen zu Grunde. Verwickelte Aehnlichkeits- und Unähnlichkeitsbeziehungen können wir auf einfache und uncomplicirte zurückführen; beständig muss aber die Fähigkeit zur Auffassung von Aehnlichkeits- und Unähnlichkeitsbeziehungen vorausgesetzt werden. Auch hier stossen

wir auf ein Element, das über das Empirische hinaus weist, auf einen Beitrag zur Erkenntniss von Seiten des Geistes. Die Auffassung der Aehnlichkeit beruht auf einem Vergleichen, einer geistigen Thätigkeit. Wir werden so auf die Activität des Geistes zurückgewiesen. Kant liess dieselbe in einer Zusammenfassung des für die Wahrnehmung gegebenen Mannigfaltigen zur Einheit der Anschauung und des Denkens bestehen, und darauf deutet auch die vergleichende Thätigkeit; denn ohne Zusammenfassung kann keine Vergleichung stattfinden. Die Vergleichung ist, wie William Hamilton gezeigt hat, die Voraussetzung aller Ideenassociation*), denn wenn eine Vorstellung eine andere, die sie zu begleiten pflegt, hervorrufen soll, muss dieselbe erst wiedererkannt, als etwas früher Vorgekommenenes erblickt werden, und das Wiedererkennen vollzieht sich durch Vergleichung. Daraus folgt weiter, dass die Ideenassociation nur erscheint als eine elementare Thätigkeitsform des Ich. Dann aber ist das von Mill seiner logischen Theorie zu Grund gelegte Princip nur ein abgeleitetes Princip und es fehlt die letzte Analyse; sie würde nur dann gegeben sein, wenn die logischen Gesetze auf jene ursprüngliche Activität zurückgeführt würden, in der sie ihre Keime haben. Mill selbst hat die Analyse nicht durchgeführt, und wenn die Sache sich so verhält, sind wir nicht nur über den Empirismus, sondern auch über den Skepticismus hinausgekommen. Unsere Erkenntniss erscheint dann als auf Voraussetzungen beruhend, die durch unsere geistige Organisation, durch das Wesen unseres Bewusstseins gegeben sind, und von denen wir uns unmöglich losmachen können. Das Denken

*) Das giebt Mill zu. Vgl. seine Anmerkung zu James Mills „Analysis“ I, p. 112 f.

und Vorstellen von Etwas bringt es mit sich, dass der Inhalt des Denkens und Vorstellens in bestimmter Weise geordnet und verknüpft wird, daher die Voraussetzung, dass überall ein gesetzmässiger Zusammenhang da sein muss, eine Voraussetzung, die nur aufgegeben werden kann, wenn man das Denken selbst aufgiebt. Die von uns erkannte Nothwendigkeit kann als Glied in einem grossen Complexe auftreten, den wir nicht übersehen können, aber aufgehoben ist sie deshalb nicht. Diese Voraussetzung eines von Gesetzen beherrschten Zusammenhangs findet man deshalb überall und zu allen Zeiten, wenn sie auch erst durch die neuere Naturforschung ihre Bestätigung (Verification) und sichere Ausführung gefunden hat. Auch den mythologischen Vorstellungen, selbst in ihrer abergläubischsten Form liegt die Ueberzeugung von Ordnung und Zusammenhang zu Grunde.

Durch dieses Zurückgehen auf die Voraussetzungen haben wir somit den Grundfehler bei Mill nachgewiesen. Damit erhält die Kritik eine grössere Bedeutung, als wenn, wie das in der Regel geschieht, man von den sceptischen Consequenzen ausgeht, die man aus Mills Lehre ziehen könnte, Consequenzen, die übrigens Mills gewandte Dialektik unschädlich machen könnte. Durch diese Richtung der Kritik auf die Voraussetzungen gewinnen wir zugleich den Vortheil, dass es uns möglich wird, die grosse Bedeutung der Logik Mills zu betonen. (Vgl. pag. 33 u. 36) Sie kann nicht als erschöpfende Darstellung des Erkenntnissprocesses gelten, wenn man aber das Einseitige und Relative des Standpunktes begreift, muss man die Energie und den Scharfsinn bewundern, mit dem die Aufgaben behandelt werden. Eine Darstellung, die im Hinblick auf die ersten Principien ängstlich nach Correctheit und Vollständigkeit streben wollte, würde vielleicht kaum in das

Wesen der concreten Erkenntniss eindringen können, wie Mill es von seinem Standpunkt aus thun konnte. —

Was Mill veranlasst, die ursprünglichen Voraussetzungen der Associationspsychologie zu verlassen, ist seine Beachtung des Begriffs der Subjectivität, des Ichs. Indem dieser Begriff hervortritt, bringt er Unruhe und Widerspruch in die empirischen Vorraussetzungen. In seinen speciell psychologischen Untersuchungen geht Mill auf diesen Begriff noch näher ein, als in der Logik. Diesen Untersuchungen wenden wir uns nun zu, indem wir zuerst seine Auffassung der Psychologie im allgemeinen behandeln.*)

Mill behauptet, wie schon erörtert, die Stellung der Psychologie als selbständige Wissenschaft. Dass jeder psychologische Zustand einen gewissen Zustand des Nervensystems zu seiner unmittelbaren Bedingung und nächsten Ursache hat, kann nicht in demselben strengen Sinne als ausgemacht gelten, in dem es für das Bereich der Sinneseindrücke gilt. Jedenfalls kennen wir das Wesen dieses Zustandes nicht und ebensowenig sein Verhältniss zu den geistigen Zuständen; wir sind deshalb auf das directe Studium dieser letzteren eingeschränkt. Die Psychologie hat die ursprünglichen oder abgeleiteteten Gesetze zum Gegenstande, nach denen ein geistiger Zustand auf den anderen folgt. Gewiss kann hier nicht von exacter Auffassung im einzelnen die Rede sein; wir können Grundgesetze und Grundbedingungen finden, aber diese werden in den einzelnen Fällen durch die individuellen Verhältnisse modificirt. Mill vergleicht das psychologische Wissen mit der Lehre von Ebbe und Fluth; auch hier stehen die

*) In der „Logik“ wird die Methode der Psychologie erörtert; die übrigen Untersuchungen findet man besonders in: „Examination of Sir William Hamiltons philosophy“ und in den Anmerkungen zu James Mills „Analysis“.

Hauptursachen (die Anziehungskraft der Sonne und des Mondes) fest und können erklärt und vorausgesagt werden; aber es giebt dabei eine Menge secundärer Factoren (Windrichtung, locale Umstände, Beschaffenheit des Meeresbodens etc.) die, jeder für sich, von eigenen Gesetzen abhängen und bedeutende Abänderungen bewirken. — Wir wissen schon, dass für Mill die Gesetze der Ideenassociation die psychologischen Grundgesetze sind. Um dieselben zu finden, muss man, wie in der Naturwissenschaft, eine doppelte Methode anwenden; theils müssen die Thatsachen auf Gesetze zurückgeführt werden, diese wieder auf allgemeinere Gesetze, und so fort. — theils müssen die zusammengesetzten Phänomene in einzelne und elementare aufgelöst werden. Die erste Methode findet ihr Analogon in Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes, als Erklärung sowohl der planetarischen Bewegungen, wie der Fallbewegung auf der Erde; die andere hat ihr Vorbild in der chemischen Analyse, durch welche die Stoffe in ihre Bestandtheile aufgelöst werden. Wenn man aber so ein psychisches Phänomen auf einfachere und elementarere Phänomene zurückgeführt hat, durch deren Combination und Association es entsteht, ist es nicht genug, wie Hartley und James Mill annehmen, diese elementaren Phänomene zu studiren; man kann aus ihnen nicht die Natur der höheren, zusammengesetzteren Phänomene deduciren, ebensowenig wie man aus den Eigenschaften des Sauerstoffs und des Wasserstoffs die Eigenschaften des Wassers deduciren kann. — Die eigentliche Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft. Aber aus den allgemeinen Gesetzen, zu denen sie führt, kann man auf dem Wege der Deduction finden, wie sich der menschliche Charakter unter bestimmten physischen und moralischen Bedingungen

bilden wird. Hier geht die Psychologie in die Ethologie, die Lehre von dem menschlichen Charakter über. Es kann natürlich nicht davon die Rede sein, bestimmte Handlungen vorauszusagen, aber aus den richtig erkannten psychologischen Gesetzen kann man ableiten, welche Neigungen und Bestrebungen unter gewissen Verhältnissen auftreten werden. Um zu gelten, müssen die Resultate dieser Deduction verificirt, als übereinstimmend mit der wirklichen Beobachtung nachgewiesen werden. Auf die Psychologie und Ethologie stützt sich schliesslich die Sociologie, die Lehre von der menschlichen Gesellschaft. Auch sie ist eine deductive Wissenschaft. Nach einer Untersuchung jedes einzelnen unter den Factoren, die in das Gesellschaftsleben eingreifen und darin durch die allgemeinen psychologischen und ethologischen Gesetze ihren Einfluss üben, soll die Wirkung aller dieser Factoren zusammengenommen bestimmt werden. Die Combination kann hier oft so verwickelt werden, dass die Deduction nicht durchgeführt werden kann, so wie die Physik nicht das Problem der gegenseitigen Einwirkung drei aufeinander gravitirender Körper lösen kann. Die Sociologie muss deshalb gelegentlich umgekehrt deductiv sein, d. h. anstatt mit Deduciren aus den psychologischen und ethologischen Gesetzen zu beginnen, muss sie mit der Herleitung eines empirischen Gesetzes aus historischen und socialen Thatsachen beginnen, um darauf eine tiefere Begründung dieses empirischen Gesetzes in der menschlichen Natur zu finden. Die Idee von dem Fortschritte und der Entwickelung der Menschheit ist ein Beispiel eines solchen empirischen Gesetzes, das in seinem Ursprung aus der menschlichen Natur selbst angeschaut werden muss, um ein rationelles, ein Causalitäts-Gesetz zu werden.

Man könnte in dieser Uebersicht über die Geisteswissenschaften die Ethik vermissen, und man hat manchmal geglaubt, dass Mill keine andere Ethik, als die Ethologie, die Lehre von der Entwicklung des Charakters anerkenne. Aber das ist ein Missverständniss. Nach Mills Ansicht ist die Ethik eine Kunstlehre, ein Theil jener Kunstlehre, die der Wissenschaft von der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft entspricht. Das Eigenthümliche der Kunst im Gegensatz zur Wissenschaft ist, dass sie in Form von Regeln und Vorschriften, nicht in Form von Aussagen und Thatsachen spricht. Die Kunst steckt sich ein Ziel als erstrebenswerth, definirt es und übergiebt es der Wissenschaft, damit diese seine Ursachen und Bedingungen untersucht. Die Lehre von den Endzwecken und den allgemeinen Principien, die davon hergeleitet werden können, bildet die Teleologie, oder wie es die deutschen Philosophen nennen, die Grundsätze der praktischen Vernunft, eine Lebenskunst, die aus drei Bestandtheilen besteht: Ethik, Politik und Aesthetik, — der Lehre vom Rechten, vom Zweckmässigen und vom Edlen und Schönen. Mit Hülfe dieser Kunst gewinnt man eine Richtschnur für die Beurtheilung aller Zwecke und Ziele für unsere Bestrebungen.

Um Mill's psychologischen Standpunkt zu verstehen, muss man noch seine Auffassung der Begriffe „Ich" und „Wille" kennen.

Es ist eine Voraussetzung, die Mill mit dem Positivismus gemein hat, dass wir nur Phänomene erkennen. Wir kennen nichts an und für sich; den Geist an sich ebensowenig wie die Materie. Die schottische Schule ging von dem gesunden Menschenverstand aus und dessen instinctiver Annahme eines äusseren Gegenstandes als Ursache unserer Wahrnehmung. Aber „der gesunde Menschenverstand" ist etwas zu Combinirtes, als dass die Associationspsychologie ihn als etwas Ursprüngliches, nicht mehr Analysirbares betrachten könnte. In der Annahme äusserer, von uns unabhängiger Objecte liegt ja eigentlich nichts anderes, als die Annahme, dass ausser unseren wirklichen gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen eine reale Möglichkeit vieler anderer Wahrnehmungen existirt, die unter gewissen Bedingungen eintreten können. Die Dinge sind nichts anderes, als die beständige Möglichkeit von Sinneseindrücken. Uns gelten sie für mehr als Möglichkeiten, weil wir unwillkürlich den Substanz- und Ursache-Begriff der nur innerhalb der Reihe der Erscheinungen gilt, auf den Grund und die Möglichkeit dieser Reihe anwenden. Und die Vorstellung von dieser realen Substanz gewinnt an Stärke, wenn wir sehen, dass nicht nur wir selbst, sondern auch andere von der Annahme ihrer Existenz ausgehen. Stuart Mill schliesst sich also (wie James Mill) an den Idealismus Berkeleys an, und betrachtet es als Illusion, wenn man meint, eine materielle Substanz wäre nothwendig, um Erscheinungen hervorzurufen, wie die Inder glaubten, dass die Erde einer Stütze bedürfe und deshalb auf einem Elefanten ruhe. Sowie er nun bezüglich des Begriffs der Materie Berkeley folgt, so scheint er, was den Begriff des Geistes anbetrifft, sich Hume anzuschliessen. Der Geist ist nur die Reihe unserer wirklichen und möglichen Wahrnehmungen. Er unterscheidet sich von derjenigen Reihe, welche die Materie ausmacht, dadurch, dass er auch diejenigen Vorstellungen, die nicht durch die Erfahrung bestätigt sind, alle unsere Gedanken, Gefühle und Willensantriebe umfasst, besonders aber dadurch, dass diese Reihe auf uns selbst beschränkt ist, auf jeden für sich, dass sie nicht wie jene Reihe allen

Menschen unter denselben Verhältnissen gemeinsam ist. Diese Erneuerung von Berkeleys und Humes Phänomenismus ist eine nothwendige Consequenz der einseitigen Associationspsychologie. Wie diese Lehre im vorigen Jahrhundert Reids Appell an den gesunden Menschenverstand und an die überlieferte Moral hervorgerufen hatte, so erweckte sie nun die Angst vor dem absoluten Scepticismus, und Mill hielt es für nöthig, darzuthun, dass die Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele „ebenso gut“ wären, innerhalb seiner Lehre, wie unter den gewohnten Voraussetzungen. Uns interessirt es aber, zu sehen, wie Mill auch hier ganz entschieden über seine eingenen Voraussetzungen hinausgeht und ihre Unzulänglichkeit an den Tag legt. Kurz nachdem er (in der Schrift über Hamilton) den Begriff des Ich in der oben dargelegten Weise erklärt hat, sagt er nämlich, dass diese Erklärung nicht zureichend wäre, dass sie insbesondere Phänomene wie Erinnerung und Erwartung nicht umfasse. „Wenn wir also“, sagt er, „vom Geiste als von einer Reihenfolge von Wahrnehmungen sprechen, dann müssen wir hinzufügen: eine Wahrnehmungsreihe, welche sich selbst als vergangen und werdend bewusst ist. Und nun befinden wir uns in dem Dilemma, entweder annehmen zu müssen, dass das Ich oder der Geist an sich etwas von der Reihe wirklicher und möglicher Wahrnehmungen verschiedenes ist, oder schliesslich das Paradoxon aufzustellen, eine Reihe von Vorstellungen könne ein Bewusstsein von sich als einer Reihe haben.“ „Das Ich und die Erinnerung“ sagt er in seinen Anmerkungen zu James Mills „Analysis“ (in denen man im ganzen den klarsten und schärfsten Ausdruck seiner psychologischen Anschauungen finden

kann), „sind nur zwei Seiten ein und derselben Thatsache: ohne Erinnerung kein Ich, und umgekehrt ohne Ich keine Erinnerung“. Mit Recht nennt es Mill eine paradoxe Behauptung, dass eine „Reihe“ sich ihrer selbst bewusst sein sollte; aber wenn dem so ist, was wird dann aus der Definition des Geistes als einer Reihenfolge von Wahrnehmungen, wie Mill und die Associationspsychologie sie lehrt? Ist es dann nicht nothwendig, die erste Alternative zu ergreifen und anzunehmen, dass der Geist, das Ich doch nicht absolut mit der Wahrnehmungsreihe zusammenfällt?

Das scheint nun Mill auch zu thun, wenn er erklärt, das Band, welches diese Wahrnehmungsreihe zusammenhält, sei kein blosses Gedankenproduct, sondern so real wie jede einzelne der Wahrnehmungen, die diese Reihe bilden, und dass wir es hier mit einem ursprünglichen Element zu thun haben, das nichts mit irgend einem andern Dinge gemein habe und desshalb mit seinem eigenen Namen genannt werden müsse. Wenn er nun auch erklärt, dass wir hier vor einem unlösbaren Räthsel stehen, so muss man doch bemerken, dass er zum grossen Theil selbst künstlich das Räthsel geschaffen hat, durch die Aufstellung einer Definition vom Wesen des Geistes, die, wie er gleich darauf selbst einräumen muss, den eigentlichen Kern nicht trifft. — Es ist nicht leicht zu verstehen, wie man Mill des Materialismus beschuldigen konnte; denn es ist doch klar, dass er soweit in idealistischer Richtung gehen muss, als er sich von seinem empirisch-sceptischen Standpunkte verdrängen lässt. Von der empirischen Psychologie ausgehend, zeigt er uns die Nothwendigkeit einer Psychologie, die — wie es seit Kants Zeiten die Aufgabe der deutschen Philosophie war — die centralen Begriffe des Seelenlebens, besonders den Begriff des Selbstbewusst-

seins entwickelt. Und eine innere Verbindung der beiden Untersuchungsreihen wird möglich, wenn es gelingt, nachzuweisen, dass das ganze von der Associationspsychologie aufgewiesene System mechanischer Processe in seinem letzten Grunde eine innere Einheit und Energie voraussetzt.

In nahem Zusammenhang mit dem Begriff des „Ich" steht der des Willens. In Bezug auf die Auffassung dieses Begriffes hat Mill eine Stütze in seiner logischen Theorie, die er hier in interessanter Weise anwendet. Er leugnet, wie wir gesehen haben, die Nothwendigkeit und setzt an ihre Stelle die feste und einförmige Aufeinanderfolge. Es kommt ihm vor, als verstünde man im Allgemeinen unter „Nothwendigkeit" eine mystische Macht, welche von aussen her den individuellen Willen überwältigt. Fasst man den Begriff so auf, so wird die Nothwendigkeitslehre (Determinismus) zum Fatalismus, wie bei den Moslem, nach deren Glauben das Vorherbestimmte eintreten wird, was man auch thun mag, um es zu hindern, oder wie bei Owen, nach dessen Lehre der Charakter des Menschen *für* ihn, nicht *durch* ihn gebildet wird. Mill will deshalb den Ausdruck „Nothwendigkeit" ganz forträumen. Jede Handlung setzt als Bedingungen vorhergehende Bewusstseinszustände (Gedanken, Gefühle, Antriebe) voraus, ohne welche sie nicht entstanden wäre. Die Wirkung folgt hier ebenso regelmässig auf die Ursache, wie dies auf physischem Gebiet der Fall ist, aber von innerer, mystischer Nothwendigkeit ist hier ebensowenig die Rede wie dort. Wir selbst können unsern Willen entwickeln, indem wir die Gesetze der Ideenassociation dazu benutzen, den edleren Motiven wachsende Macht zu verleihen. Ursprünglich wird die Handlung durch Lust oder Unlust bestimmt. Aber durch die Macht der Ideenassociation wird allmählich das Mittel zum Gegenstand unseres Wunsches, ohne Rücksicht auf das ursprüngliche Ziel, die Handlung an sich wird gewollt, ganz abgesehen davon, dass wir an dem, was sie uns verschafft, Behagen finden. Der Unterschied zwischen einem schlechten und einem guten Menschen besteht nicht darin, dass der letztere seinen stärksten Neigungen entgegenhandelt, sondern darin, dass sein Streben, recht zu handeln und sein Widerwille gegen das Unrechte stark genug sind, jedem andern Antriebe das Gegengewicht zu halten und ihn zum Stillschweigen zu bringen. Da nun ein solcher geistiger Zustand möglich ist, sind die Menschen zur Selbsterziehung und moralischen Leitung befähigt. Selbsterziehung ist die moralische Pflicht eines Jeden. Ein nothwendiges Mittel dazu ist, dass der Gedanke sich einen klaren Maassstab für Recht und Unrecht bildet, damit die moralische Hinneigung oder Abneigung in rechter Weise wirken kann.

Die Frage der Willensfreiheit war einer der Punkte, wo sich Mill von dem scharfsinnigen schottischen Philosophen unterschied, gegen den er eine seiner bedeutendsten Schriften gerichtet hat: William Hamilton. In der Lehre Hamiltons spielt nämlich der freie Wille — in der Bedeutung von Unabhängigkeit vom Causalgesetze — eine Hauptrolle, indem nach seiner Ueberzeugung in ihm und in der durch ihn bedingten Verantwortung die einzige Grundlage gegeben ist, auf der der Glaube an das Dasein Gottes aufgebaut werden kann. Aber es sind noch andere Punkte in Mills Polemik, die wir hier zur Characteristik seines Standpunktes hervorheben müssen. Hamilton betont energisch die Relativität der Erkenntniss. Das Absolute und das Unendliche können wir nicht denken, weil unser Gedanke das in sich Abgeschlossene und Unbe-

grenzte nicht auffassen kann. Obgleich Mill natürlich in der Behauptung der Relativität unserer Erkenntniss mit Hamilton einig ist, so richtet er doch seine Polemik gegen diese Motivirung. Es sind, meint er, reine Abstractionen, gegen die Hamilton kämpft. Das Absolute und das Unendliche sind an sich bedeutungslos. Wenn das Absolute wirklich existirte, dann müsste es ja alle denkbaren Eigenschaften im vollsten Umfange besitzen: es müsste absolut gut und absolut böse sein, absolut weise und absolut dumm, absolut mächtig und absolut schwach, kurz, es müsste sich selbst widersprechen. Wenn Hegel trotzdem einen solchen Begriff aufgestellt hat, so hat er sich damit nur das Verdienst erworben, die speculative Metaphysik durch eine Reihe reductiones in absurdissimum aufgelöstzu haben.

Mill meint, dass man statt das Absolute, das Unendliche, etwas Absolutes, etwas Unendliches (ein absolutes und unendliches Wesen) setzen solle, das Concrete an Stelle des Abstracten, und er hält es nicht für unmöglich, die höchsten Eigenschaften, die wir kennen, zu idealisiren und uns dadurch der relativen Erkenntniss des Wesens Gottes zu nähern. Wenigstens betont er diese Möglichkeit gegenüber Hamilton, um die theologischen Consequenzen abzuschneiden, die dieser aus der Unmöglichkeit, das Unbedingte zu erkennen, zog. Man merkt, dass Mill hier ein Gebiet betreten hat, auf dem er sich nicht heimisch fühlte. Von Hamiltons Standpunkt aus hat man ihm treffend geantwortet,*) dass „etwas Absolutes", „ein absolutes Wesen" ein sich selbst widersprechender Begriff für uns sei, da jedes „Etwas", jedes „Wesen", das wir kennen, relativ und endlich ist, sodass das hinzu-

*) Henry Mansel: the philosophy of the conditioned. p. 115.

gefügte Prädikat „Absolut" uns über die Grenzen unserer Erkenntniss hinausführt.

Nach Mills eigener Erklärung in seiner Selbstbiographie, sind es nicht sowohl theoretische als praktische Motive, die ihn in den Kampf gegen Hamilton geführt haben, in dem er den bedeutendsten englischen Repräsentanten der, seiner eignen entgegengesetzten philosophischen Richtung sah. „Der Unterschied, zwischen den zwei philosophischen Schulen, der, welche sich auf die Intuition und der, die sich auf Erfahrung und Association stützt, ist nicht nur Sache der abstracten Speculation, er ist voll von praktischen Consequenzen und liegt all den grossen Gegensätzen der praktischen Anschauungen in einem Zeitalter des Fortschritts zu Grunde. Der praktische Reformator muss beständige Aenderungen an Dingen fordern, die durch mächtige, weit ausgebreitete Gefühle gestützt werden, oder er muss die anscheinende Nothwendigkeit und Unerschütterlichkeit der bestehenden Verhältnisse bezweifeln. Und oft besteht ein unabweislicher Theil seiner Arbeit darin, nachzuweisen, welchen Ursprung diese mächtigen Gefühle haben, und wie diese Verhältnisse dazu kommen, als nothwendig und unerschütterlich angesehen zu werden. Es besteht deshalb eine natürliche Feindschaft zwischen ihm und einer Philosophie, die davon absieht, die Gefühle und die Thatsachen der Moral auf Bedingungen und Ideenassociationen zurückzuführen und es vorzieht, sie als ursprüngliche Elemente der menschlichen Natur zu behandeln, einer Philosophie, welche die Neigung hat, liebgewonnene Dogmen für intuitive Wahrheiten auszugeben und die Intuition als die Stimme Gottes und der Natur zu betrachten, welche höhere Autorität besitzt als die der Vernunft." Man geht wenig fehl, wenn man in diesem

Ausspruch das stärkste Motiv für Stuart Mills ganzen Standpunkt sieht. Aber was die Sache selbst betrifft, so muss bemerkt werden, dass Mill hier die „intuitive“ Schule characterisirt, als wäre die schottische Schule ein würdiger, wissenschaftlicher Repräsentant derselben, und dass man nur die Namen Spinoza, Kant und Fichte zu nennen braucht, um sofort zu zeigen, wie unberechtigt Mills Annahme ist, als repräsentirte die empirische Schule allein die Freiheit des Geistes und den Fortschritt in der Philosophie.

Aber Mill bekämpft in Hamilton nicht nur die „intuitive“ Philosophie, sondern auch Theologie und Supranaturalismus. Hamiltons Polemik gegen die Philosophie des Unbedingten (Schelling und Hegel) hatte nämlich einen moralisch-religiösen Glauben zum Hintergrund, der seiner Ansicht nach weder Ausdruck noch Begründung in der Erkenntniss haben könne, weil sein Gegenstand das Unfassliche, das über alles Menschliche absolut Erhabene sei. Gegen diese Lehre äussert sich Mill folgendermassen: „Wenn man mir statt der frohen Botschaft, dass es ein Wesen giebt, in dem alle Vorzüge, die der höchste menschliche Gedanke begreifen kann, in einem für uns unfasslich hohen Grade existiren, — wenn man mir statt dessen verkündigt, dass die Welt von einem Wesen gelenkt wird, dessen Attribute unendlich sind, ohne dass wir verstehen können, welcher Art sie sind, ausgenommen, dass „die höchste menschliche Moralität, die wir im Stande sind, uns zu denken“, sie nicht begreifen kann, — überzeugt mich davon, und ich will mein Geschick tragen, so gut ich kann! Sagt man mir aber, dass ich das glauben und zugleich dieses Wesen mit dem Namen nennen soll, der die höchste menschliche Vollkommenheit ausdrückt, — so sage

ich rein heraus, dass ich das nicht will. Welche Macht dieses Wesen auch über mich haben kann, Eins giebt es, was ihm nicht gelingen soll, es soll mich nicht zwingen, es zu verehren. Ich will kein Wesen gut nennen, was nicht das ist, was ich gut nenne, wenn ich dieses Prädicat auf meine Mitgeschöpfe anwende. Und wenn dieses Wesen mich zur Hölle verdammen kann, weil ich es nicht so nenne, dann will ich zur Hölle gehen“. *)

Erst durch die Lectüre der Autobiographie erhält man eine vollständige Erklärung der Energie und Bitterkeit, mit der sich Mill ausspricht. Man sieht daraus, dass ihn sein Vater früh zu der Ueberzeugung geführt hat, dass der Glaube an eine Vorsehung nicht nur theoretisch unhaltbar, sondern auch moralisch verwerflich ist, weil er nothwendiger Weise alles Schlechte, alles Verderbliche, das wir in der Welt finden, verhüllt, ja schliesslich zur Anbetung eines Wesens führt, das absichtlich und wissentlich eine solche Welt geschaffen hat. Der einzige religiöse Glaube, der unter solchen Voraussetzungen möglich ist, muss ein praktischer Glaube sein. Er muss seinen Gegenstand vor sich und nicht hinter sich haben, in der Möglichkeit und nicht in der Wirklichkeit. Es scheint, als schlösse sich Stuart Mill, obgleich er an keiner Stelle seine Ansicht über die Sache ausspricht, denen an, welche, „obgleich sie nicht glauben können, dass die Welt einen Schöpfer und Lenker hat, ausgestattet mit absoluter Macht oder vollkommner Güte, doch das besitzen, was den eigentlichen Wert jeder Religion ausmacht, nämlich den idealen Begriff eines vollkommnen Wesens, auf das sie als Leitstern ihres Gewissens beständig ihren Blick richten. Und

*) Examination of Sir William Hamilton's philosophy p. 103.

dieses Ideal des Guten steht der Vollkommenheit näher, als die objective Gottheit derer, die sich für verpflichtet halten, in dem Schöpfer einer Welt so voller Leiden und Ungerechtigkeiten wie die unserige, absolute Güte zu finden.“ — Selbst Mills nächste Freunde wussten nicht mehr von seinem religiösen Standpunkte, als eben dargelegt worden ist, bis einige Zeit nach seinem Tode seine „Essays on Religion“ erschienen. Man darf ihn mit Recht als einen religiösen Mann nennen, wenn man unter Religiosität die Hingabe an ein Ideal versteht, das ohne dogmatische Formulirung Gemüth und Willen bewegt. Die genannte Schrift zeigt, dass er sich doch in der Tiefe seines Wesens bestimmte Vorstellungen in religiöser Hinsicht gebildet hat. Er erkennt stets an, dass „das Wesen der Religion in einem rechten Fühlen und starken, ernsten Streben nach einem idealen Gegenstande besteht, der als die höchste Vollendung erkannt wird, als erhaben über alle Ziele egoistischen Begehrens“ und „dass die Humanitätsreligion diese Bedingung in eben so hohem Grade erfüllt, und so bedeutungsvoll erhaben ist, wie die übrigen Religionen“. Aber er fand keinen inneren Widerspruch und keinen Conflict mit der Erfahrung in der Annahme eines göttlichen Wesens und der Unsterblichkeit der Seele, und er legte Gewicht auf die praktische Bedeutung dieser Annahme für die Weckung und Bewahrung einer hoffnungsvollen Stimmung, wie sie für die Kraft und den Fortschritt des Lebens nothwendig ist. Die Religion wurde für ihn Hoffnung und Vertrauen. Eine allmächtige Gottheit konnte er jedoch nicht annehmen, die Leiden und Uebel der Welt klangen zu schreiend in sein Ohr. Er bezeichnete dagegen als berechtigt den Glauben, dass ein in seiner Macht begrenztes Wesen mit der Materie kämpfte,

um sie nach Zwecken zu formen und zu bewegen, die sicher umfassender sind, als die, welche der Mensch sich steckt, von denen diese aber einen Theil bilden. In dieser Grundvorstellung, an der sich die Nachwirkungen des väterlichen Manichäismus zeigen, findet er das Motiv zu einem eigenthümlichen religiösen Gefühl gegeben, das der Glaube an einen allmächtigen Gott nur auf Kosten der Consequenz gewährt: nämlich das Gefühl, dass man Gott hilft und sein Mitarbeiter ist; er kämpft ja, wie wir, gegen die Hindernisse einer höheren Entwicklung des Lebens. In diesem Kampf zwischen den guten und bösen Kräften in der Welt kann selbst die geringste Leistung von Bedeutung sein, „Etwas zu thun, wäre es auch noch so wenig, um den Sieg des Guten zu fördern, ist der belebendste und stärkendste Gedanke, der einen Menschen beseelen kann. Dieser Gedanke wird die Religion der Zukunft sein.“ —

Im ganzen stützt sich Mills philosophische Anschauung auf die frühere englische Forschung, obgleich er sich oft weiter davon entfernt, als er selbst es merkt; das zeigt sich auch mit seiner Ethik. Mills Ethik ist Utilitarianismus, „Moral, gegründet auf das Nützlichkeits- oder Glückseligkeitsprincip“. Dieses Princip tritt in der englischen Philosophie schon bei Bacon hervor, den Macaulay, wie bekannt, als den Propheten des Nützlichen hinstellt. Als den eigentlichen Begründer des Utilitarianismus scheint man Richard Cumberland nennen zu müssen; nach ihm könnte man alle moralischen Gesetze auf eins zurückführen: „das Streben nach dem für alle vernünftigen Wesen gemeinsamen Guten, wodurch das eigene Wohl als Theil des Ganzen gefördert wird, sodass der Weg des Einzelnen zu seinem Wohl der Weg aller zum gemeinsamen

Wohle ist". Doch ist bei Cumberland die individuelle Rücksicht ganz und gar der Rücksicht auf das Allgemeine, auf die Gesellschaft untergeordnet. Als Lockes Philosophie durchgedrungen war und man alle Erkenntniss als auf Empfindungen beruhend auffasste, da wurde auch die Ethik auf das Streben nach Glück, auf das eigene Interesse gegründet. Whewell (History of moral philosophy in England) bemerkt, dass diese Lehre mit der nationalen Denkweise übereinstimme, und Tocqueville zeigt, dass sie für ein demokratisches Handelsvolk wie das amerikanische die natürliche ist. Hierzu kommt, dass sie sehr gut mit theologischen Gesichtspunkten in Verbindung gebracht werden kann. So bei William Paley, dessen ethisches Werk (1785 herausgekommen) bis in dieses Jahrhundert hinein an der Universität Cambridge dem Studium zu Grunde gelegt wurde. Paley, der in seiner Jugend den Preis für eine Abhandlung erhalten hatte, in der er die epicuräische Moral über die stoische stellte, lehrt, dass man das Nützliche thun soll, weil es Gottes Wille und zur Seligkeit nothwendig sei. Das individuelle Interesse stützte er durch die Hoffnung und Furcht, welche die Religion hervorruft. Aber die Nützlichkeitstheorie wurde verweltlicht und dadurch zugleich zum ersten Male recht durchgeführt von dem berühmten Rechtsgelehrten Jeremy Bentham († 1832). Benthams Bedeutung liegt allerdings zumeist auf dem Gebiet praktischer Reform und sein besonderes Verdienst besteht in der Polemik gegen die vielen Subtilitäten, den traditionellen Formelkram, durch welche das englische Recht zu einem vollständigen Chaos wurde, in dem die schändlichsten Missbräuche getrieben werden konnten. Aber gerade diese Tendenz zu Reformen hatte ihren Grund in seinem energischen, methodischen Forschen, das im

Nützlichkeitsprincip die Normen zur Beurtheilung der bestehenden Gesetze suchte. Von Bentham stammen Mills ethische und sociale Anschauungen; in seiner Jugend ging er so sehr im Benthamismus auf, dass er ihn mit dem Eifer eines Sektirers pflegte. Zwar hat er später einige Punkte dieser Lehre berichtigt, aber zur Klarheit über den Unterschied zwischen seiner und Benthams Auffassung ist er nie gekommen.

Im Utilitarianismus liegt die Möglichkeit eines zweifachen Ausgangs- und Schwerpunktes: Man kann das Gewicht auf das egoistische Interesse legen und zeigen, wie dieses um seiner selbst willen in ein harmonisches Verhältniss zu den Andern führen muss, und man kann von der Sympathie und dem Verhältniss des Einzelnen zum grossen Ganzen ausgehen und zeigen, wie das egoistische Interesse nur ein untergeordnetes Element in ihm ist. Wie schon angedeutet, geht Cumberland den letzten dieser Wege, Locke und Paley den ersten. Das Verhältniss zwischen Mill und Bentham beruht gleichfalls darauf, dass jeder von ihnen seine Richtung verfolgt, dasselbe Princip von zwei verschiedenen Seiten auffasst.

Bentham sagt, dass jeder Mensch in jeder seiner Handlungen seiner Lust, seinem eigenen Interesse folgt. Die Selbstaufopferung besteht nur darin, eine geringere Lust für eine grössere aufzugeben. Aber das Glück des Einen kann nicht von dem des Andern getrennt werden. Jeden muss deshalb sein wohlverstandenes Interesse dazu führen, an dem Glück des Anderen zu arbeiten. Dadurch entsteht nun, was Bentham das Ethische nennt. „Bilde dir nicht ein", sagt er in seiner posthumen „Deontologie", *)

*) In der Hauptschrift Benthams, den „Principles of Morals and

„dass die Menschen ihren kleinen Finger rühren werden, um dir zu dienen, wenn sie ihren Vortheil nicht klar vor Augen sehen; aber sie werden wünschen, dir einen Dienst zu leisten, wenn sie einsehen, dass sie damit sich selbst dienen.“ In diesen gegenseitigen Diensten besteht die Tugend. *) Bentham sieht zwar in der Sympathie einen ursprünglichen Factor der menschlichen Natur, aber er hält ihn nicht für stark genug, das Ethische hervorzubringen. Stuart Mill unterscheidet sich gerade von Bentham durch das Gewicht, das er auf die sympathischen Gefühle als Mittel der ethischen Entwicklung legt. Bei Bentham, der sich wesentlich an das egoistische Interesse hält, ist die Tugend gleichbedeutend mit Klugheit und äusserer Rechtschaffenheit. Er betont durchaus nicht den Wunsch nach Selbsterziehung, nach ethischer Entwicklung der eigenen Person, sondern betrachtet den Menschen nur als Arbeitswesen, versteht nur „the business part of human affairs“. Bei Mill dagegen ist das egoistische Interesse nicht bloss dem Verhältniss gegen Andere, sondern auch dem idealen Drang nach Selbstentwicklung untergeordnet. Schon im Schluss seiner Logik spricht er sich in einer Weise aus, die über die egoistische Nützlichkeitstheorie hinauszuweisen scheint: „Ich gebe wohl zu, dass die Bildung eines idealen Adels des Willens und des Handelns ein Ziel sein soll, gegen welches das ausschliessliche Streben nach eignem Glück oder dem Anderer (soweit es nicht in dieser Idee inbegriffen ist) in jedem Collisionsfall

---

Legislation“, tritt die egoistische Begründung des Nützlichkeitsprincipes nicht so entschieden hervor, wie in der posthumen Schrift.

*) Man muss hier an die Aufgabe denken, die Carlyle den Utilitariern vorlegte: „Gegeben ist eine Welt voll Lumpen; zu zeigen, wie aus den vereinigten Bestrebungen derselben die Tugend entspringt“.

zurücktreten sollte. Aber ich glaube, dass gerade die Frage: worin besteht dieser Adel des Charakters? beantwortet werden muss, indem man auf das Glück als den Maassstab zurückgeht. Für den Einzelnen soll der Charakter selbst das höchste Ziel sein, denn eine ideale Erhabenheit, oder eine Annäherung an ihn wird mehr als alles Andere dazu beitragen, das menschliche Leben glücklich zu machen, sowohl in der verhältnissmässig bescheidenen Bedeutung von Vergnügen und Freiheit von Schmerz, als auch in der höheren Bedeutung, dass es nämlich nicht so bleibt, wie es heute für die meisten ist, kindisch und nutzlos, sondern ein solches Leben, wie es menschliche Wesen mit höheren entwickelten Fähigkeiten zu führen wünschen würden.“

Man macht sich eine falsche Vorstellung von der Nützlichkeitstheorie, wenn man meint, dass sie einen niedrigen endlichen Standpunkt voraussetzt. Bentham und Mill sind Enthusiasten, leidenschaftlich begeistert für den Fortschritt der Menschheit. Sie halten einen Zustand für möglich, wo vollständiges Glück herrscht, und hiermit bezeichnen sie den vollständigen Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus. Aber ihr Optimismus ist nicht, wie der Optimismus gewöhnlich, fade und oberflächlich; er hat eine tiefe Kenntniss der Menschennatur und ein innerliches Vertrauen auf sie zur Voraussetzung; er ist gar nicht conservativ, meint nicht, wie der gewöhnliche Optimismus, dass alles gut ist, wie es ist, sondern besteht hauptsächlich in dem Glauben daran, dass alles gut werden kann, wie lange Zeit auch noch bis dahin vergehen mag, da ja neunzehn Zwanzigstel der Menschen, auch in den Theilen der jetzt existirenden Welt, die am wenigsten tief in der Barbarei stecken, im Unglück leben. Die heutige elende Erziehung und die elende gesellschaftliche

Ordnung sind die einzigen wirklichen Hindernisse eines glücklichen Lebens der ganzen Menschheit, „einer Existenz, die aus wenigen vorübergehenden Leiden und vielen verschiedenartigen Freuden besteht, mit einem entschiedenen Uebergewicht der activen Freuden über die passiven, deren Grundsatz es ist: nicht mehr vom Leben zu erwarten, als es bieten kann.“ Die höheren intellectuellen und moralischen Genüsse werden mehr und mehr allen zugänglich werden. Und jedenfalls liegt in diesem Kampf gegen das Unglück und in den Interessen und Gefühlen, die dieser Kampf wachruft, eine edle Befriedigung, welche hoch über jedem egoistischen Genusse steht.

Das Eigenthümliche an der Nützlichkeitstheorie, wie Mill sie auffasst, ist, dass sie das Ethische voraussetzt, statt es zu begründen und zu entwickeln. Nach Mill ist der streitige Punkt nicht, ob man recht thun soll, sondern was das Rechte ist, und das, meint er, kann nur die Nützlichkeitstheorie lehren. Aber zu dem eigentlich Ethischen gehört doch nicht nur das „Was“, sondern das „Dass“. Das Pflichtverhältniss ist die Grundlage für alle einzelnen Aufgaben, alle Tugenden und Pflichten. Nur durch seine Verbindung mit diesem centralen Punkt wird etwas „gut“ im ethischen Sinn. Die Nützlichkeitstheorie hält sich dagegen an den Inhalt, die Wirkung der Handlungen, statt an ihren inneren persönlichen Charakter. Mill sagt sogar, dass er darin ganz mit Bentham übereinstimmt, dass der Beweggrund nichts mit dem moralischen Werth einer Handlung, destomehr aber mit dem Werth des Handelnden zu thun hat. Kann man denn aber wirklich so die Beurtheilung der Handlung und des Handelnden als zwei verschiedene Dinge auffassen? Die Handlung kann nützlich sein, ohne dass die Person sittlich ist. Ein guter und

edler Charakter ist nicht etwas, was als Zulage zu dem Ethischen in der Handlung gelten kann; im Gegentheil, ohne Verständniss des Charakters und der persönlichen Eigenschaften kann über die Moralität einer Handlung kein Urtheil gefällt werden, deshalb ist die moralische Beurtheilung so ausserordentlich schwierig. Auf der andern Seite weist die Nützlichkeit und das Glück, ideal aufgefasst, auf die persönliche Charakterentwicklung zurück. Ja es giebt, wie wir auch Mill selbst haben aussprechen hören, was er aber in seinen eignen Begriffsbestimmungen meist vergisst, ausserhalb derselben keinen Nutzen und kein Glück. Wenn Mill die Sache im Grunde nicht so auffasste — und damit hier wie in Logik und Psychologie über seine eigenen Voraussetzungen hinausginge, — könnte ihm ein gefährlicher Feind in Schopenhauers und Hartmanns Pessimismus erstehen, der die wahre Consequenz der Trennung zwischen Glück und Pflicht, zwischen „was“ und „dass“ ist. Aber beide, Pessimismus und Utilitarianismus unterscheiden, was gar nicht unterschieden werden kann. Die Berechtigung der einzelnen Individuen beruht nur auf ihren eigenthümlichen Zielen und Aufgaben, durch deren Lösung ihr eignes Leben erst entwickelt wird, und nur in dieser Entwicklung kann man Glück und Befriedigung suchen. Das Eudämonologische und das Ethische stehen in innerem Zusammenhang, und die Bedeutung des Pessimismus liegt nur darin, indirect die Nothwendigkeit dieser Einheit zu beweisen.

Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche sich so bei Mill geltend machen, müssen natürlich Unklarheit und Schwanken in seinen Begriffsbestimmungen mit sich führen. So sagt er: „Die Seele befindet sich nicht in ihrem gesunden Zustand, nicht in dem Zustand, der mit dem Nütz-

lichen übereinstimmt, wenn sie nicht die Tugend um ihrer selbst willen liebt", — aber er fügt in demselben Athem hinzu, dass Handlungen und Pläne nur tugendhaft sind, weil sie ein anderes Ziel als die Tugend fördern. Auf die Frage: ist die Tugend Mittel oder Zweck? hat Mill keine entschiedene Antwort. Bald heisst es, dass sie um ihrer selbst willen erstrebt werden muss, bald, dass „die Nützlichkeitsmoralisten" die Tugend an die Spitze derjenigen Dinge stellen, die gut sind als Mittel zu dem höchsten Zweck; bald dass sie ein Bestandtheil des Glückes ist oder sein kann, — „ein Theil des Zieles", ja sogar der wichtigere Theil desselben, und eins jener Dinge, zu denen sie Mittel ist.

Aus der Autobiographie sieht man, dass diese dialektischen Schwierigkeiten in Mills eigenem Leben zu einer Krisis führten, der er eine grosse Bedeutung für seine geistige Entwicklung zuschreibt.

Als eifriger, nach seiner eigenen Angabe sogar fanatischer Benthamianer schwärmte er in seiner Jugend für Ausbreitung der Nützlichkeits- oder Glückseligkeitstheorie unter den Menschen. Aber — so fragte er sich eines Tages — würdest du dich wirklich glücklich fühlen, wenn alle deine Ideale sich verwirklichten? — Und er musste diese Frage mit Nein beantworten. Eine lange Zeit des Trübsinns und der Verzweiflung folgte auf dieses Nein. Zuletzt schöpfte er neuen Muth und neue Kraft aus der Ueberzeugung, dass das Glück, obgleich es der Zweck des Lebens ist, doch nur erreicht werden kann, indem man es nicht zu seinem directen Ziel macht. Nur die sind glücklich, die etwas anderes als das Glück zu ihrem Ideal haben. Es findet sich dann unterwegs. „Sobald du

dich fragst, ob du glücklich bist, hörst du auf, es zu sein." *)

Mill hat den psychologischen Ausgangspunkt, das erziehende Mittel mit dem ethischen Ziel verwechselt. Aber seine Stärke liegt nun andererseits auch gerade darin, zu beweisen, wie dieses erziehende Mittel wirkt. Die Gefühle der Lust und Unlust sind die ursprünglichen Motive alles menschlichen Wirkens und Handelns, und Mill zeigt nun, durch treffende Anwendung der Associationspsychologie (eine Anwendung, worin Hartley und James Mill, ja eigentlich Plato und Aristoteles seine Vorgänger sind) wie der Mensch durch das Wirken eben dieser Motive Schritt für Schritt dazu geführt wird, sich höhere, edlere Ziele zu setzen, die egoistische Begrenzung zu verlassen und universelle, humane Gesichtspunkte in seine Motive aufzunehmen. Das Interesse der Gesellschaft verdrängt nach und nach das individuelle, und es kann sich dann sogar möglicherweise ein so starkes Gefühl für das Allgemeine entwickeln, dass man fürchten könnte, es möchte die individuelle Entwicklung hemmen. Die Ideenassociation zwischen dem Pflichtgefühl und dem Nutzen, gestützt auf die natürliche Kraft der Sympathie, kann eine psychologische Macht, eine sociale Kraft und Wirkung hervorbringen, welche den grössten Einfluss, den eine positive Religion je ausgeübt hat, übertrifft.

Mill beginnt in seiner Ethik als Epikureer und schliesst sie als Stoiker. Eine Möglichkeit, die streitenden Gesichtspunkte zu vereinigen, liegt in einer Idee, die an vielen Stellen bei ihm auftaucht, die er aber nicht als Grundlage benutzt, — der Idee der Entwicklung. Nur durch sie

*) Autobiography p. 142.

kann seine Philosophie von ihren inneren Widersprüchen befreit werden. Im Grunde ist es ja somit nicht das Glück, das Mill zu seinem ethischen Princip gemacht hat, sondern das zu seinem Ideal entwickelte Glück. Eben diese Entwicklung ist die ethische Aufgabe, und ihre Nothwendigkeit begründet das Pflichtverhältniss. Das ethische Motiv ist das Streben nach immer höherer Entwicklung, einer Entwicklung, bei der die individuellen und die kulturhistorischen Aufgaben in einer inneren Verknüpfung und in gegenseitiger Wechselwirkung stehen.*)

Benthams und Mills Utilitarianismus ist der Empirismus auf ethischem Gebiet. In der Erkenntnisslehre fand der Empirismus seinen Ausdruck in der Auffassung des Menschengeistes als ursprünglich passiv. Durch die Anerkennung der ursprünglichen Activität im Individuum löst sich deshalb der Empirismus und die Associationspsychologie auf. In der Ethik findet er einen entsprechenden Ausdruck, indem das Begehren, der passive Empfänglichkeitszustand, wie Mill es nennt, zum Ausgangspunkt genommen, während der Wille, das „active Phänomen“ als „Schössling aus dem Stamm des Begehrens“ angesehen wird. Aber wie kann sich eine Activität aus einem passiven Zustand entwickeln, und muss diese Anerkennung einer ursprünglichen Activität nicht auch Consequenzen für die Grundlage der Ethik nach sich ziehen, so dass die Stoiker, auch was den ursprünglichen Ausgangspunkt anbetrifft, den Epikureern gegenüber Recht bekommen? —

*) Eine Andeutung in dieser Richtung, in der Richtung, die Nützlichkeitstheorie durch die Entwicklungsidee zu erweitern, findet man bei Mill in seiner Schrift „on liberty“ p. 24. „Ich betrachte die Nützlichkeit als den letzten Maassstab aller ethischen Fragen; aber es muss die Nützlichkeit in ihrer umfassendsten Bedeutung sein, gegründet auf die bleibenden Interessen des Menschen als fortschreitendes Wesen.“

Es ist schon früher angedeutet worden, dass Mills ganzer theoretischer Standpunkt auf seiner praktischen Begeisterung, seinem Eifer für Fortschritt und Entwicklung beruht. Dieser Eifer zeigt sich auch deutlich in seiner Ethik. Es ist vielleicht sein ungeduldiges Verlangen, zu den praktischen Aufgaben zu kommen, was es uns oft so schwer macht, in seinen ethischen Begriffsbestimmungen den grossen Logiker wiederzuerkennen. Aber besonders tritt natürlich die praktische Begeisterung hervor, wenn wir zu der Wissenschaft des socialen Lebens gelangen. In unserem Jahrhundert finden wir bei Wenigen oder Keinem ein stärkeres Interesse für Humanität und Fortschritt, verbunden mit einer so überlegenen Intelligenz und so mannigfachen Kenntnissen. Mill ist nicht nur Philosoph, er hat auch als Nationalökonom einen Namen. Seine ethischen Ideale schweben nicht in der Luft, sondern sind auf nüchterner Prüfung der bestehenden Verhältnisse begründet. Die schärfste prosaische Verständigkeit hat bei ihm zu Consequenzen geführt, die der gewöhnlichen Denkungsart überspannt und phantastisch erschienen. Ohne hier näher auf die praktischen Probleme, mit denen Mill sich beschäftigt hat, einzugehen, müssen wir doch in Kürze den Zusammenhang zwischen seiner Behandlung derselben und seinem allgemeinen philosophischen Standpunkt nachweisen. Die sociale Wissenschaft ist Mills Logik zufolge denselben Methoden unterworfen, wie die Naturwissenschaft. Die Resultate der Induction bilden die Grundlage für eine Deduction, deren Resultate dann wieder durch directe Erfahrung bekräftigt werden. Mill geht deshalb nicht von dogmatischen Voraussetzungen aus, sondern sucht den festen Ausgangspunkt in der Erfahrung. Er spricht sich hier sogar oft ganz sceptisch aus. Ist

z. B. die Rede von der Stellung der Frau in der Gesellschaft, so geht er nicht von gewissen Vorstellungen über die weibliche Natur aus, sondern erklärt, dass wir diese gar nicht kennen. (S. Mills Buch: The subjection of women.) Die Frauen haben bisher unter gewissen Einschränkungen, ja unter förmlichem Zwange gelebt; was man ihre Natur nennt, ist ein absolutes Kunstproduct, das Resultat eines forcirten Druckes auf der einen und einer unnatürlichen Reizung auf der anderen Seite. Gewisse Kräfte der weiblichen Natur sind durch die Macht der Verhältnisse immer entwickelt worden, während andere aus Mangel an Nahrung und Pflege hingewelkt und scheinbar abgestorben sind. Solange nun die Ethologie noch in ihrer Kindheit ist, solange man noch so wenig weiss von den Gesetzen der Charakterentwicklung und von der Art und Weise, wie die äusseren Bedingungen hier eingreifen, so lange wenigstens kann man noch keinen positiven Beweis dafür liefern, dass die intellectuellen und moralischen Unterschiede zwischen Mann und Frau in der Natur begründet sind. Nur das, was durch Erziehung und äussere Umstände nicht erklärt werden kann, hat man ein Recht, natürlich zu nennen. Wie eingreifend diese Umstände wirken können, weiss man noch gar nicht. Andererseits besteht die ganze historische Entwicklung in einer fortschreitenden Beseitigung des Rechtes des Stärkeren, das lange Zeiten hindurch in allen Verhältnissen einzige und bedingungslose Regel war. Durch diese Befreiung von äusserem Zwang, die das Hauptmerkmal der modernen Welt ist, wird es dem Einzelnen möglich, seine Individualität zu entwickeln, ohne von künstlichen Schranken gehemmt zu werden. Die Ausschliessung der Frauen von den den Männern zugänglichen Wegen und Rechten ist

nur das Ueberbleibsel jener brutalen Macht, die jetzt auf den meisten Gebieten bekämpft wird. Damit, dass das Recht des Stärkeren beseitigt wird, wird allmählich jede äussere Autorität, jede Macht fallen, die sich bevormundend den Individuen entgegenstellen, anstatt sie den Kampf des Lebens auf eigene Hand und eigene Verantwortung auskämpfen zu lassen. Nach der alten Anschauung glaubte man, dass das Individuum irre gehen müsse, sobald man es sich selbst überliesse. Aber die moderne Anschauung lehrt, dass die Angelegenheiten, in denen das Individuum allein interessirt ist, nur dann gut gehen, wenn man sie seiner eignen Leitung überlässt, und dass die Dazwischenkunft der Autorität nur Schaden thut, wenn es sich nicht gerade um die Vertheidigung der Rechte Anderer handelt.

In der Abhandlung „über die Freiheit“ (eine von Mills klarsten und schönsten Schriften, von der er auch selbst meinte, dass sie von seinen Werken am längsten dauern würde) wird dieser Gedanke weiter entwickelt. Eine gesunde intellectuelle und moralische Entwickelung ist nur unter Voraussetzung der Freiheit möglich. Wenn die Gesellschaft, sei sie nun ihrer Verfassung nach aristocratisch oder democratisch, ihren Einfluss über das körperliche sowohl wie geistige Leben erstrecken will, wenn sie das Individuum nach gewissen Richtungen hin zu leiten sucht, ihm bestimmte Meinungen aufdrängt, so wird die Charakterentwickelung gehemmt, und höhere Selbständigkeit und Eigenart unmöglich. Deshalb fordert Mill absolute Freiheit für Gedanken und Worte und die Anlage des ganzen Lebensplanes überhaupt. Nur mit Rücksicht auf Handlungen, die auf die Wohlfahrt Anderer Einfluss haben können, sind Schranken zu rechtfertigen. Befolgt

man diese Regel nicht, so wird das Resultat eine durchgehende Mittelmässigkeit sein. Die Menschen werden zu Zwergen werden, und man wird bald einsehen, dass sich mit kleinen Menschen nichts Grosses ausrichten lässt. Die Gefahr ist besonders gross in democratischen Staaten, weil die öffentliche Meinung, welche hier zur herrschenden Macht wird, weit tiefer und heimlicher in das geistige Leben eingreift, als äussere, durch die Macht bestimmte Gesetze und Schranken. Mills Bestrebungen gehen deshalb darauf hin, politische Mittel zu finden, um das Recht der Minorität zu sichern. Aber das stärkste Mittel sucht er doch in einer Reform der öffentlichen Meinung, einer absoluten, nicht nur formellen Anerkennung des individuellen Rechts.

Man darf hieraus nicht schliessen, dass Mill die Rolle des Staates für ausgespielt hält, so dass alles dem individuellen Streben und der Concurrenz überlassen bleiben könnte. Er bekämpft solche Anschauungen, wie z. B. die Buckles, der alles Schlechte und Verkehrte in der Geschichte dem Einfluss der Regierungen zuschreibt. Er betont in seiner „politischen Oeconomie“, dass es eine grosse Zahl von Aufgaben giebt, die das Interesse der Menschheit, der zukünftigen Generationen, der einer äusseren Hülfe bedürftigen Mitglieder der Gesellschaft berühren, — Aufgaben, die nicht anders, als von der Staatsgewalt gelöst werden können. Der Staat soll nicht nur für Rechtssicherheit sorgen, Controlle und Entscheidung ausüben, wo sich die Interessen der Einzelnen gegenüberstehen, sondern er soll auch eingreifen, wo entweder von Seiten des Individuums eine Versäumniss eintreten kann, so in der Erziehung und im Unterricht (vorausgesetzt, dass er ihn nicht zum Monopol macht) oder wo die Kräfte des Einzelnen nicht ausreichen. (Armenwesen, Colonisation). Seiner Auffassung nach können hier keine festen Grenzen gezogen werden; man muss sich an die allgemeine Regel halten, dass das Eingreifen der staatlichen Macht nur zulässig ist, wo man einen offenbaren Nutzen davon sieht. Und zugleich muss die Staatsgewalt immer auf solche Weise wirken, dass die individuellen Kräfte nicht zurückgedrängt, sondern im Gegentheil durch ihre Maassregeln entwickelt und erzogen werden, sodass die Staatshülfe für die Menschen ein Lehrcursus der Kunst wird, grosse Aufgaben durch individuelle Leistungen und freiwilliges Zusammenwirken zu lösen.

In Benthams und James Mills Schule erzogen und herangebildet, war Stuart Mill von seinem ersten Auftreten an ein begeisterter Democrat. Sein politischer Glaube erlitt später eine zweifache Modification. Theils kam er bald zu der Ansicht, dass die democratische Entwicklung eine Gefahr für die individuelle mit sich führte, dass die Minorität leicht unterdrückt werden könne; diese Furcht spricht er schon in seinem Artikel der Edinburgh Review über Tocquevilles Buch „la démocratie en Amérique“ aus, und kommt, wie gesagt, später, in seiner Abhandlung über die Freiheit auf sie zurück. Theils aber sah er auch dass die sociale Frage wichtiger wie die politische sei. Früher hatte er mit der älteren politischen Schule das Eigenthumsrecht als etwas Festes und Absolutes betrachtet, später kam er mehr und mehr zu der Ansicht, dass es, ebenso wie jedes Recht, durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt ist. Seiner ganzen philosophischen Anschauungsweise nach, konnte das Eigenthumsrecht kein Dogma sein, von dem man nothwendigerweise ausgehen müsse. Es ist eine Institution, die sich im natürlichen

Lauf der Dinge entwickelt, die auch hire grossen Vorzüge hat, die jedoch an und für sich keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben kann. Deshalb urteilte Mill günstiger über die communistischen und socialistischen Systeme (namentlich das Fouriers) als die Nationalöconomen es zu thun pflegen, ebenso wie er es natürlich findet, dass communistische Ideen sich in einer Zeit wie der unserigen verbreitet haben, „wo eine allgemeine Prüfung der ersten Principien für unumgänglich gehalten wird, und wo zum ersten Mal in der Geschichte die am schwersten leidenden Classen der Gesellschaft eine Stimme bei diesen Discussionen haben.“ Die Mehrzahl der Nachtheile, welche die Kritik an den socialistischen Systemen nachweisen kann, finden sich seiner Meinung nach vielleicht in noch höherem Grade in den bestehenden Verhältnissen. Wenn man z. B. sagt, dass unter einer socialistischen Verfassung jeder so viel Arbeit wie möglich auf andere abwälzen wird, weil er kein besonderes Interesse daran hat, so antwortet Mill, dass dasselbe von $^9/_{10}$ unsrer heutigen Arbeiter gelten könne. Welch ein geringer Theil desjenigen, was in England producirt wird, wird von Männern producirt, die selbst davon den Ertrag ernten? Ein Fabrikarbeiter hat weniger persönliches Interesse an seiner Arbeit, als ein Glied einer socialistischen Association. Ausserdem behauptet Mill, dass die Menschheit eines viel höheren Grades von Gemeinsinn fähig ist, als man in unserem Zeitalter gewohnt ist, für möglich zu halten. Und jedenfalls, sagt er, kann es keine Vertheilung geben, die ungleicher, ungerechter ist, als die jetzt bestehende. Die Entscheidung, welchem der beiden Systeme, dem des Communismus oder dem des Privateigenthums der Vorzug zu geben ist, muss darauf beruhen, welches

von beiden sich am besten mit der menschlichen Freiheit und Entwicklung vereinigen lässt. Mill hält es nicht für nöthig, das System des Privateigenthums aufzugeben, wenn es von all den Missständen befreit werden kann, die nicht unumgänglich damit verbunden sind. Wenn die Gesetze nur ebensoviel dazu thäten, die socialen Ungleicheiten zu mildern und eine bessere Vertheilung des Vermögens zu begünstigen, wie sie jetzt dafür thun, diese Ungleichheit zu erhöhen und den Besitz zu concentriren, so würde es sich zeigen, dass das Princip des Privateigenthums in keinem nothwendigen Zusammenhang mit den körperlichen und geistigen Leiden steht, die die Socialisten für untrennbar davon halten. Ebenso ist er uneinig mit den Socialisten in ihrer Polemik gegen die freie Concurrenz, indem er darauf aufmerksam macht, dass man nur zwischen Concurrenz und Monopol freie Wahl hat, und dass „Schutz gegen die Concurrenz dasselbe bedeutet, wie Schutz der Faulheit und Trägheit, wie Befreiung von der Nothwendigkeit, ebenso intelligent und thätig zu sein wie andere Menschen.“

Mill zählt sich in seiner Autobiographie zu den Anhängern des Socialismus. Doch ist er, wie man sieht, in wesentlichen Punkten mit den Socialisten uneinig. Das Socialistische besteht darin, dass er das Eingreifen der Staatsmacht verlangt zur Lösung der socialen Frage. Die Verhältnisse der Arbeiter können nicht geändert werden, ohne durchgreifende Umgestaltung ihrer ganzen Denkweise, und diese Umgestaltung setzt wieder eine Verbesserung der äusseren Verhältnisse voraus, die ihnen Lust und Geschmack an edleren Genüssen und höherer Cultur beibringen können. Nur dadurch kann die Schlaffheit und der Leichtsinn ausgerottet werden, die es jetzt den Prole-

tariern unmöglich machen, sich zu erheben, während sie durch ihre starke Vermehrung sich selbst beständig niederziehen. Die Vorschriften, die gegeben werden sollen, müssen sich also theils auf die Entwickelung der Intelligenz, theils auf Beseitigung der Armuth richten. Das Erste wird durch nationale Kindererziehung und Volksunterricht erreicht; als Mittel zu dem Letzteren schlägt Mill Anlegung grosser Colonien und Vertheilung des Bodens vor. Dadurch, dass eine Generation von Arbeitern so unter neuen und besseren Verhältnissen lebt, werden günstigere Bedingungen für die Entwicklung einer neuen Generation mit höheren Zielen und grösserer Energie hergestellt. Wir können uns hier nicht auf eine Beurtheilung dieses Vorschlags einlassen, sondern beschränken uns darauf, das Merkwürdige hervorzuheben, was darin liegt, dass derselbe Mann, der stärker als irgend ein Anderer die Sache der freien Individualität vertheidigt hat, so eindringlich das Eingreifen der Staatsmacht auf socialem Gebiet verlangt. Es könnte scheinen, als läge ein Widerspruch in diesem Appell an zwei entgegengesetze Principien. Aber man sieht leicht, dass Mill eine innere Verbindung zwischen ihnen herstellt. Das höchste Ziel der Gesellschaft ist, die individuelle Selbständigkeit und Persönlichkeit zu entwickeln, dem Individuum auf jenen Punkten seine Macht zu sichern, wo alles seinem freien Spiel überlassen werden kann, und die individuelle Freiheit dort zu nähren und zu pflegen, wo sie sich noch nicht hat entfalten können.

Natürlich ist Mill weit entfernt, alle Schwierigkeiten überwunden zu haben. Aber er hat das grosse Verdienst, bewiesen zu haben, wie unrichtig man das Wesen der Freiheit auffasst, wenn man meint, dass alles Eingreifen der Staatsmacht auf dem Gebiet der socialen Aufgaben

vorbei wäre und dass alles seinem „natürlichen“ Gange überlassen bleiben könnte. Wir haben noch einen langen Weg zu gehen, ehe die in Wahrheit „natürliche“ Entwicklung eintreten kann. Der Staat, der den Menschen aus dem thierischen Naturzustand befreit hat, kann ihn nicht loslassen, ehe er ihn zu dem humanen Naturzustand geführt hat.

Mill hat endlich auch das Verdienst, die Bedeutung der ideellen und ethischen Elemente für die sociale Frage nachgewiesen und damit über den engen Gesichtskreis, der sich im allgemeinen bei der Behandlung derselben geltend macht, hinausgeführt zu haben. Als Resultat der socialen Entwicklung denkt sich Mill einen Zustand, wo sowohl Capital als Bevölkerung ungefähr stationär sind. Das Erwerben kann nicht die höchste Aufgabe sein; die Menschheit muss doch einmal dazu kommen, den Zweck über das Mittel zu setzen. Man arbeitet da nicht mehr an der Vergrösserung des Capitals; im Gegentheil; alle Erfindungen gehen deshalb darauf aus, die Arbeitszeit zu verkürzen, um Zeit zu freieren und edleren Beschäftigungen zu finden; das intellectuelle, ästhetische und moralische Leben spielt die Hauptrolle und nimmt den grössten Theil der Energie in Beschlag. Die Bevölkerung ist stationär, weil man einsieht, dass eine zu starke Bevölkerung die höhere und edlere Entwicklung hindern muss. Selbst wenn es noch Nahrung und Kleider genug für mehr gäbe, so würde man es doch eine Uebervölkerung nennen müssen, wenn die Menschen so dicht wohnen, dass es unmöglich ist, die Einsamkeit zu geniessen, und wenn die freie Natur ganz in die Dienste des menschlichen Nutzens gezogen ist. „Eine Welt, aus der die Einsamkeit verbannt ist, wäre ein armseliges Ideal. Die Einsamkeit ist eine

wesentliche Bedingung für die Tiefe der Gedanken und des Charakters; und Einsamkeit in Verbindung mit Naturschönheit ist die Wiege der Gedanken und Inspirationen, die nicht bloss dem einzelnen Menschen zu gute kommen, sondern die auch die Gesellschaft nicht gut entbehren kann.“ — Wenn selbst das Bild, das Mill entwirft, ein Utopien sein sollte, so hat es seine Bedeutung und sein Interesse, nicht nur als anschaulicher Ausdruck für das Ziel eines humanen Strebens, sondern auch als Beweis für den edlen, frischen, menschenfreundlichen Sinn des grossen Denkers, den wir — trotz aller Kritik, die wir an seiner Lehre zu üben versucht haben — doch nicht ohne Bewunderung verlassen können.

---

2. Alexander Bain ist 1818 in Schottland geboren, und man kann sagen, dass er die Bestrebungen der schottischen Schule auf dem Gebiet empirischer Psychologie fortgesetzt habe. Man kann seine Lehre nennen „die schottische Psychologie, wie sie im 19. Jahrhundert aussehen würde.“*) Aber an Stelle der Aengstlichkeit der älteren schottischen Philosophen, an Stelle ihres Appells an die Aussage des gesunden Menschenverstandes und ihrer Neigung, bei gewissen sogenannten Bewusstseinsthatsachen, die sie als fundamental ansahen, stehen zu bleiben, tritt bei ihrem modernen Nachfolger eine sichere und umfassende Anwendung der inductiven Methode, ein sorgfältiges Studium der Physiologie und eine schärfere Kritik

*) Ribot: la psychologie Anglaise contemporaine. Paris 1870 pag. 222.

und Analyse. Doch spürt man noch die Nachwirkung der älteren Schule in der empirisch-descriptiven Methode, in einem Mangel an principieller Durchführung der durch Induction und Analyse gewonnenen Begriffe und an synthetischer Entwicklung und Darstellung, durch welche eine Totalanschauung des Geisteslebens gewonnen werden kann. Der Umstand, dass er, was seinen ganzen Standpunkt anbetrifft, Mill so nahe steht, berechtigt ihn, unter den Repräsentanten des reinen Empirismus genannt zu werden. In England selbst zählt man ihn zu Mills Schule. Seine Hauptwerke sind: „the senses and the intellect“ (1856), und „the emotion and the will“ (1859), in denen er in der beschreibenden Methode der Botanik und der Zoologie eine Naturgeschichte des Geistes giebt mit einer Menge Einzeluntersuchungen und scharfsinnigen Bemerkungen, die dieses Buch höchst lehrreich und interessant machen, obgleich die Uebersicht oft grade durch die Menge des Stoffes gehindert wird. In einer kleineren Schrift „on the study of character“ hat er den Plan zu einer Ethologie nach Mills Principien entworfen.*)

Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, hervorzuheben, dass Bain die sensualistische Auffassung des Geistes als vollständig passiv corrigirt hat. Dies ist ein entscheidender Beweis dafür, dass die englische Philosophie unserer Zeit keine blosse Erneuerung des Sensualismus (besser vielleicht Sensationismus) des vorigen Jahrhunderts ist. Das Eigenthümliche des letzteren war, dass er das Denken auf Empfindung zurückführte, und die Empfindung als

*) Von anderen Werken Bain's sind zu nennen sein Compendium „Mental and Moral Science“, die kleine Schrift „Mind and Body“, in welcher er die Identitätshypothese vorträgt, und seine „Logic, deductive and inductive.

einen rein passiven Process, ein blosses Leiden und Empfangen auffasste. Im Gegensatz hierzu betrachteten die Gegner des Sensualismus das Denken als etwas rein Actives, und unterschieden scharf zwischen Denken und passivem Empfinden. Diese Sonderung beruht eigentlich auf denselben Voraussetzungen, wie der Sensualismus. Es muss ein inneres Verhältniss zwischen Empfinden und Denken bestehen. Wenn man annimmt, dass wir zwar keine angeborenen Begriffe haben, dass aber die Grundformen unserer geistigen Organisation ursprünglich sein müssen, dass wir, wie Leibniz es ausdrückte, uns selbst angeboren sind, so muss man auch zugeben, dass die geistige Energie, die sich in den höchsten Formen der Erkenntniss äussert, schon in den ersten geistigen Lebensäusserungen, in den elementaren Sinneswahrnehmungen zugegen sein muss, und dass sie im Lauf der Entwicklung aus denselben hervorgeht und sich ihrer selbst bewusst wird. Das lehrt nun gerade Bain: „Empfindung ist schon eine Function des Verstandes, sie ist die rein äussere Offenbarung idealer Processe". (Senses and intellect.) Und diese idealen Processe haben ihren Keim in dem Anfangspunkt des Seelenlebens.

Selbst in den niedrigsten seelischen Lebensäusserungen, sagt Bain, findet man Elemente von Geist oder Gedanken (intelligence). Die primitive Thatsache, welche das Wesen des Geistes ausdrückt, ist die Fähigkeit, zu unterscheiden, einen Unterschied aufzufassen (discrimination). Sie ist eine ursprünglich geistige Wirksamkeit, die nicht näher erklärt werden kann, auf der aber alles Bewusstsein beruht. Sie hat zu ihrer Voraussetzung die Fähigkeit, einen Eindruck festzuhalten, selbst wenn dessen Ursache nicht mehr zur Stelle ist, sodass man ihn mit einem anderen Eindruck

vergleichen kann. Hier muss also die psychologische Analyse stehen bleiben. Schon Thomas Hobbes hat dieses Grundfactum eingeschärft, indem er lehrte, dass ohne Veränderung und Bewegung weder Wahrnehmung noch Bewusstsein möglich ist.*) Ein Wirken ohne Veränderung macht keinen Eindruck auf uns. Wir merken nicht die Bewegung der Erde im Weltraum, wohl aber die Bewegung des Schiffes, auf dem wir segeln, und noch mehr die Bewegung des Wagens, auf dem wir fahren. Der Unterscheidungssinn ist so das ursprüngliche Geisteselement. Alles Bewusstsein beruht eigentlich auf Gegensatz und Ueberraschung und ist um so intensiver, je grösser der Gegensatz und in Folge davon die Ueberraschung ist. Nach tiefer Dunkelheit empfindet man das Licht stärker als sonst.**) Und es geht mit der Erkenntniss wie mit dem Bewusstsein überhaupt; je grösser der Unterschied, den man auffasst, desto klarer und bestimmter ist die Erkenntniss. Die Characteristik eines Gegenstandes ist nicht anders möglich, als durch die Bestimmung seiner Verschiedenheit von anderen Dingen. Selbst in den elementarsten Sinneswahrnehmungen liegt diese Auffassung des Unterschiedes, und in soweit ein Urtheil, obgleich man bei Urtheil im Allgemeinen an die höher entwickelten Unterscheidungsfähigkeiten denkt. Bain stimmt also in der Lehre, dass in jedem Bewusstseinsact ein Urtheil enthalten ist, mit W. Hamilton und den Schotten überein. Das

*) Per sensionem vulgo intelligimus aliquam de rebus objectis per phantasmata judicationem; phantasmata scilicet comparando et distinguendo. Adeo sentire semper idem, et non sentire ad idem recidunt. Hobbes: de corpore IV, 25, 5.

**) Von diesen Thatsachen nehmen Webers und Fechners interessante Untersuchungen über die Empfindungs- (Bewusstseins-) Unterschiede ihren Ausgangspunkt.

Empfinden setzt also Verstand (intellect) voraus. Der alte Satz: Nihil est in intellectu quod non erat in sensu — ist ganz falsch. Es giebt, wie wir bald beweisen werden, eine Menge Begriffe, die ihren Ursprung nicht in der Empfindung haben.

Die erste Wahrnehmung ist nicht die Empfindung von etwas Aeusserem, wie die frühere sensualistische Schule annahm; Bewegung geht der Empfindung voraus und ist von Anfang an von jedem äusseren Impuls unabhängig. Sie gehört inniger und untrennbarer zu unserer Natur als irgend eine unserer Sinneswahrnehmungen und wirkt in der That bei jeder unserer Empfindungen mit, indem sie. — an sich eine einfache, elementare Fähigkeit, — denselben den Charakter zusammengesetzter Phänomene giebt. Aber woher kommt denn die ursprüngliche Bewegung? Eine Reihe von Thatsachen beweist, dass die Nervencentren, bloss in Folge ihrer inneren Spannung, die eine Entladung nothwendig macht, Impulse an die Muskeln aussenden können. Wenn der Organismus die gehörige Nahrung bekommen hat, so muss das Nervensystem einen Ableiter für seine vermehrte Energie haben. Wir werden hierdurch dazu geführt, die geistige Kraft in Verbindung mit den anderen kosmischen Kräften zu sehen. Durch das Nervensystem steht sie in Verbindung mit den chemischen Kräften, mit Magnetismus, Elektricität, Wärme und mechanischer Kraft, welche alle auf denselben Ursprung zurückweisen und alle in einander übergehen können.

Das erste seelische Phänomen ist die spontane Bewegung, die wir schon bei dem Fötus im Mutterleibe antreffen, die sich aber auch bei den Neugeborenen und bei älteren Individuen in der durch gute und reichliche

Nahrung erzeugten Lebendigkeit und in dem spontanen Erwachen aus dem Schlaf äussert.*) Dieser spontanen Bewegung werden wir uns bewusst durch Muskelempfindung, die also die erste Wahrnehmung ist und sich von den anderen Empfindungen dadurch unterscheidet, dass sie nicht in einem äusseren, sondern in einem inneren Impuls ihren Ursprung hat. Wir können in der Muskelempfindung, wie in jeder anderen, zwei Elemente unterscheiden, ein Gefühls- und ein Erkenntnisselement. Diese beiden Elemente stehen in einem umgekehrten Verhältniss zu einander. Je mehr ich die Lust oder den Schmerz fühle, den die Muskelbewegung hervorruft, desto weniger bin ich zu jenem Unterscheiden und Sondern im Stande, worauf die Erkenntniss beruht.

Die ursprüngliche Bewegung ist ohne Ziel und Zweck, ist ein unwillkürlicher Ableiter der Nervenkraft. Aber die Richtung der Bewegung wird später durch den Eindruck, den sie hervorruft, bestimmt, durch ihn wird sie in bestimmte Bahnen geleitet. Man kann das an neugeborenen Lämmern beobachten. Unwillkürlich versuchen sie ihre Glieder zu bewegen, aber diese Bewegung geschieht bald seitwärts, bald vorwärts; erst später lernen sie, dass die vorwärtsschreitende Bewegung die natürlichste ist. Wenn der Hirt sie zum Mutterschaf hintreibt, und sie dasselbe berühren lässt, so macht das Wärmegefühl, das sie hier empfinden, dass sie in dieser Stellung bleiben oder sie wieder aufsuchen. Wenn ihr Mund an das Euter des Mutterschafs gebracht wird, und die unwillkürlichen Saugbewegungen anfangen, wird der Genuss,

*) Bain stützt sich hier auf den berühmten Physiologen Johannes Müller.

den sie dabei fühlen, sie zur Fortsetzung oder Wiederholung anspornen.

Bald kennen sie die Mutter aus der Entfernung und können die Bewegungen machen, die erforderlich sind, um zu ihr zu kommen. Die ursprüngliche, spontane Bewegung ist also die Voraussetzung dafür, dass das Thier aus den eigentlichen Sinnesempfindungen etwas lernen kann.

Von den Muskelempfindungen stammen Begriffe wie: Widerstand, Inertie, Gewicht und die mechanischen Eigenschaften der Natur. Sie werden nach dem Grade, in welchem wir uns anstrengen müssen, gemessen. Den Unterschied zwischen dem Gewicht von 4 und 6 Pfd. erkennen wir durch das Gefühl vermehrter Anstrengung, die wir aufwenden müssen, wenn wir 6 Pfd. anstatt 4 Pfd. tragen sollen. Die Begriffe von Schwere und Ausdehnung haben ihren Ursprung in der Muskelbewegung in Verbindung mit dem Tastsinn. Nur mit Hilfe dieses Sinnes gewinnen wir bestimmte Punkte, von wo aus wir die Bewegung nach Raum und Zeit messen. Die Combination von Muskelempfindungen mit Gehör, Gesicht und den anderen Sinnen giebt uns die complicirteren Empfindungen. Mit Hilfe dieser entwickelt sich die Erkenntniss, aber ihr Keim ist von Anfang an zugegen.

Schon durch die erste nähere Bestimmung der ursprünglich spontanen Bewegung, durch den ersten Schritt über sie hinaus, offenbart sich das Grundgesetz des geistigen Lebens, das Gesetz der Ideenassociation, kraft dessen die seelischen Phänomene eine so genaue Verbindung eingehen, dass das eine das andere hervorruft, — Gesetze, die für das ganze Gebiet des Geisteslebens, von seiner niedrigsten bis zu seiner höchsten Stufe gelten, und die, nach Stuart Mills Ausdruck, dasselbe für die geistige, was das Gesetz

der Schwere für die körperliche Welt bedeuten. Diese Gesetze können auf zwei zurückgeführt werden: auf das Gesetz der Contiguität (Berührung) und das der Similarität (Gleichheit, Aehnlichkeit). Seelische Phänomene, die zu gleicher Zeit oder nach einander eintreffen, streben danach, einander hervorzurufen, wenn später nur eins von ihnen eintritt. Und dasselbe ist der Fall, wenn die seelischen Phänomene einander ähnlich sind. Aeltere Psychologen, besonders James Mill suchten alle seelischen Phänomene durch das Gesetz der Contiguität zu erklären. Aber dieses setzt, wie W. Hamilton nachgewiesen hat, das Gesetz der Similarität voraus. Denn ehe ein Phänomen die Vorstellung eines anderen hervorrufen kann, mit dem es früher gleichzeitig eingetroffen ist, muss dieses erst als das betreffende wieder erkannt werden. Das Gesetz der Similarität ist also eine nothwendige Bedingung für das Gesetz der Contiguität. Aber wo die Aehnlichkeit vollständig ist, wo man sagen kann, dass es dasselbe Phänomen ist, das sich wiederholt, da braucht man sie nicht besonders hervorzuheben.

Dass diese Gesetze wirklich zwei verschiedene sind, obgleich sie so in einander übergehen zu können scheinen, sieht man unter anderem daraus, dass gewisse geistige Verschiedenheiten darauf beruhen, welches der beiden Gesetze das vorherrschende ist. Association durch Berührung in Raum oder Zeit (Contiguität) spielt besonders eine Rolle bei der Ansammlung von Kenntnissen und bei praktischen Verrichtungen. Wir erinnern uns dabei der Dinge in derselben Reihenfolge, in welcher sie sich uns darzustellen pflegen. Gewohnheit und Routine herrschen hier. Association durch Aehnlichkeit ist dagegen bei Entdeckern, Denkern und Dichtern vorherrschend und bedingt über-

haupt Productivität und Originalität, während das Gesetz der Berührung besonders die Receptivität bedingt.

Zuerst betrachten wir das Gesetz der Contiguität oder Berührung. Dass Bewusstseinszustände, die einmal zusammen aufgetreten sind, einander hervorrufen, kann nicht näher erklärt werden. Es ist dies ein seelisches Factum, welches wieder auf eine Grundeigenthümlichkeit der Nerventhätigkeit zurückweist. Ebenso wie die Vorstellungen müssen auch die entsprechenden Nervenzustände verbunden sein. Die Vorstellung einer Empfindung ist nur eine schwächere Empfindung; sie beruht auf derselben Nervenströmung wie die ursprüngliche, nur dass auch diese Strömung schwächer ist, als bei der ursprünglichen Empfindung. Die Wiederholung bildet förmliche Canäle für diese Strömungen, sodass sie sich in gewissen Richtungen leichter, als in anderen bewegen können. Die lebhafte Vorstellung einer gewissen Bewegung kann unwillkürlich diese Bewegung hervorrufen. Die Vorstellung eines Abgrundes kann Schwindel erwecken. Ja, der Gedanke selbst ist eigentlich nur eine zurückgehaltene, gehemmte Bewegung. Das Hirn kann deshalb kein Magazin sein, wo Gedanken und Vorstellungen aufgestapelt liegen. Es kann gar nicht angeborne Ideen geben. Alle Ideen beruhen auf Function und Bewegung und können nicht ohne dieselben und also auch nicht vor denselben sein.

Association durch Berührung kann entweder zwischen Bewusstseinszuständen derselben Art (z. B. einem Laut und einem anderen Laut, einer Bewegung und einer anderen Bewegung) stattfinden oder unter Bewusstseinszuständen verschiedener Art. Bei der ersteren Art ist besonders die Association zwischen verschiedenen einzelnen Bewegungen von Wichtigkeit. Fast jedes bedeutungsvolle Lebens-

zeichen beruht bei Thieren und Menschen auf sehr complicirten Bewegungen, die erst allmählich zu Stande kommen. Eines der wichtigsten Beispiele von Association zwischen Bewusstseinszuständen verschiedener Art, ist der Process, durch welchen die Vorstellung einer äusseren Welt entsteht. Im Allgemeinen betrachtet man diese Vorstellung als natürlich und ahnt nicht, dass sie einen sehr verwickelten und complicirten Ursprung hat. Viele verschiedene Bewegungen und Wahrnehmungen müssen durch häufige Wiederholung eine feste Verbindung eingehen, damit diese Vorstellung entstehen kann. Gesichts- und Gefühlswahrnehmungen im Verein mit Muskelempfindungen sind es, welche die Vorstellung von Solidität und Ausdehnung, diese wesentlichen Elemente in der Vorstellung der äusseren, materiellen Welt hervorbringen. Wenn wir unsere Glieder bewegen und in Folge dessen gewisse Sinneswahrnehmungen haben, so leiten wir diese von äusseren Dingen her. Wäre deshalb unser Geist vollständig passiv, so würde unsere Auffassung des Universums wie ein Traum sein, in dem ein Bild das andere ablöst. Unser Geist ist nun aber, wie das Vorhergehende bewiesen hat, vielmehr activ als passiv, und wir glauben an eine äussere Welt, weil wir wissen, dass, wenn wir eine gewisse Bewegung machen, wir darauf einen gewissen Sinneseindruck erhalten. „Unsere äussere Welt ist die Totalsumme aller Gelegenheiten, Energie zu entwickeln.“ Die Annahme einer äusseren Welt ist also eine auf specielle Erfahrung gegründete Generalisation oder Abstraction, durch welche wir das Vergangene zusammenfassen und das Zukünftige voraussagen; aber durch eine Illusion sieht unser Bewusstsein in dieser Abstraction eine ursprüngliche, selbständige Quelle und Ursache dieser ein-

zelnen Erfahrungen, ungefähr auf dieselbe Weise, wie Plato die Ideen des Guten und Schönen als selbständige Realitäten ausser den einzelnen guten und schönen Dingen, von denen diese Ideen abstrahirt sind, aufstellte. Aber eine so absolut selbständige Aussenwelt haben wir gar keinen Grund anzunehmen. „Die Welt kann man nur in ihrem Verhältniss zum Geiste erkennen. Erkenntniss ist ein geistiger Zustand. Der Begriff eines materiellen Gegenstandes ist etwas Geistiges. Wir sind ausser Stande das Dasein einer unabhängigen, materiellen Welt zu untersuchen. Eine solche Aufgabe würde sich selbst widersprechen. Wir können nur von der Welt sprechen, wie sie sich unserm Geist darstellt. Durch eine Illusion, die die Sprache mit sich führt, glauben wir uns im Stande, uns eine Welt vorzustellen, die nichts mit unserm geistigen Leben zu thun hat. Aber schon diese Betrachtung ist ja geistige Thätigkeit."

Es ist also bei Bain dieselbe Annäherung an Berkeley wie bei James und Stuart Mill. Doch kann man bei ihm ebensowenig wie bei diesen die Consequenz ziehen, dass alles sich in Schein und Betrug auflösen muss, denn er hält an einer durchgehends doppelten Weltbetrachtung fest, die auf dem Gegensatz zwischen Subject und Object, Vorstellung und Wirklichkeit beruht. Die Hauptthätigkeit unserer Erkenntniss ist ja nach Bain Unterscheiden und Vergleichen. Sie setzt also beständige Vielheit und Veränderung voraus. Wir erkennen nur Verhältniss, Unterschied und Aehnlichkeit. Man kann eine Sache nur auffassen, wenn sie irgend einen Hintergrund, eine Folie hat, im Verhältniss zu welcher sie beurtheilt und characterisirt werden kann. Mit der Entdeckung neuer Folien, neuer Gegensätze und Unterschiede rückt die Erkenntniss vor.

In letzter Instanz können alle Gegensätze auf den einen zwischen Bewusstsein und Existenz, zwischen Subject und Object reduzirt werden. Eine Aufhebung dieses Gegensatzes ist unmöglich; ein absolutes Subject und ein absolutes Object sind gleich undenkbar.

Berkeleys Fehler bestand darin, das Actuelle in dem Ideellen, das Objective im Subjectiven aufgehen zu lassen. Diesen Gegensatz muss man festhalten, selbst wenn man die Annahme einer von dem Geist absolut gesonderten Welt verwirft. Actualität und Idealität sind ihrem Wesen nach verwandt. Vorstellung und wirkliche Bewegung beruhen auf derselben Nervenfunction. Man kann auch eine ganze Reihe von Uebergängen von dem objectiven zum subjectiven Pol nachweisen, aber den Gegensatz zwischen den beiden Polen kann man nicht aufheben. „Die Ausdehnung ist das am meisten ausgeprägte objective Factum; Lust und Schmerz die am meisten ausgeprägten objectiven Zustände. Zwischen dem Bewusstsein der Ausdehnung und dem Bewusstsein der Lust ist der grösste Unterschied, den die menschliche Erfahrung in der ganzen existirenden Welt constatiren kann. Es ist das extreme Object und das extreme Subject, und die durchgeführte Analyse zeigt uns, dass das extreme Object auf Wahrnehmung der angewendeten Muskelenergie beruht."

Ideenassociationen auf Grund von Similarität spielen besonders in der höheren, intellectuellen Thätigkeit eine Rolle, wodurch Ordnung und Zusammenhang in den durch die Kraft der Contiguität aufgehäuften Stoff gebracht und wodurch dieser erklärt und auf neue Weise aufgefasst wird.

Die identificirende (Gleichheit und Einheit suchende) Kraft wirkt in jeder Gedankenarbeit, kann aber in sehr verschiedenen Graden thätig sein. Ihre Stärke zeigt sich

bei der Grösse und Menge der Verschiedenheiten, durch deren Hülle die Uebereinstimmung gesucht werden muss. Auf ihr beruht Classification, Abstraction und Definition, wodurch man mehrere Gegenstände identificiert, indem man einen besonderen Zug und eine besondere Gruppe von Eigenschaften als der besonderen Betrachtung werth, hervorhebt. Je stärker die Gesetze der Similarität wirken, desto vollständiger wird die Abstraction und die Classification. Welcher Fortschritt liegt z. B. zwischen Aristoteles Eintheilung der Thiere in Wasser-, Land- und Lufthiere und Cuviers auf den inneren Bau der Thiere gegründetes System, nach welchem er sie in Wirbel-, Glieder-, Weichthiere und Zoophyten eintheilt. An Stelle der äusseren, zufälligen Aehnlichkeit tritt die innere, wesentliche Uebereinstimmung. Durch Classification, Abstraction und Definition bilden wir allgemeine Begriffe. Allgemeine Urtheile werden auf dem Wege der Induction gebildet. Wir richten hier nicht unsern Blick wie bei der Abstraction auf eine einzelne Eigenschaft oder eine einzelne Gruppe von Eigenschaften, sondern wir heben ein gewisses Zusammentreffen, eine gewisse Verbindung von zwei oder mehreren Eigenschaften und Facta hervor. Wenn wir die beständige Coexistenz von zwei Thatsachen bestätigen, so sprechen wir ein Naturgesetz aus.

Die Gesetze der Contiguität und Similarität sind die Grundgesetze der Ideenassociation. Aber es giebt nicht nur einfache, sondern auch zusammengesetzte Ideenassociationen. Wenn ich z. B. einen Berg sehe, kann dieser Anblick meine Gedanken auf ganz verschiedene Wege führen. Dem Gesetz der Contiguität zu Folge kann ich dazu geführt werden, an die Nachbarberge zu denken, an Thäler und Dörfer in der Nähe, an die Mineralien, aus

denen der Berg besteht, an die historischen Erinnerungen, die sich daran knüpfen. Nach dem Gesetz der Similarität kann ich dazu kommen, an ähnliche Berge zu denken, die ich gesehen oder von denen ich gelesen habe, an Malereien, Dichtungen u. s. w. Welche von diesen Richtungen der Gedanke einschlägt, hängt davon ab, welche von ihnen durch Verbindung und Zusammensetzung mit andern Vorstellungen verstärkt ist. Wenn ich z. B. Historiker von Beruf bin, wirken die historischen Erinnerungen am stärksten. Bin ich dagegen Geologe, so wird mich die physische Beschaffenheit am meisten fesseln u. s. w. Associationen, die an und für sich zu schwach sind, können Macht erlangen, wenn sie mit mehreren anderen zusammenwirken. Gewöhnlich spielt hier das Gefühl und der Wille eine bedeutende, bald hindernde, bald fördernde Rolle. Wenn die zusammengesetzten Associationen rein zufälligen Charakters sind, dienen sie gerade dazu, den Gedanken von dem Wesentlichen abzuziehen. Hierdurch sind alle Selbstwidersprüche und Inconsequenzen zu erklären. Nur wenn die Kraft der Similarität hinreichend entwickelt ist, kann sie den Geist von den Widersprüchen befreien, indem sie die Gegensätze nahe zusammenrückt und auf das Nichtübereinstimmende in ihnen aufmerksam macht. Wenn jemand z. B. zwei Meinungen hat, die einander widersprechen, zwischen denen er also wählen muss, so ist es das Gesetz der Aehnlichkeit, das die Nothwendigkeit dieser Wahl begründet. Aber die Macht dieses Gesetzes wird gehindert durch den Einfluss von Neigungen und Stimmungen, die sich an gewisse Vorstellungen geknüpft haben. Daher kommt es, dass man in Auschauung und Charakter der Menschen so selten absolute Consequenz findet.

Die bisher genannten Gesetze der Ideenassociationen

betreffen die Wiedererweckung früherer Vorstellungen. Aber der Geist ist nicht an das früher Empfangene gebunden, er kann neue Verbindungen schaffen. Da haben wir nun, was Bain constructive Association nennt. Hierauf beruhen, wie schon Hobbes angedeutet hat, die Schöpfungen der Phantasie. Wir haben die Vorstellung von Gold und die eines Berges, und der Märchendichter macht daraus die Vorstellung eines Goldberges. Aber nicht bloss Kunst und Poesie beruhen auf constructiver Association, auch die Naturauffassung setzt sie voraus. Denn die wirkliche Natur verstehen wir nur, wenn wir zu einem Gesammtbilde zusammenfassen, was die Analyse und Abstraction gesondert hat. Dasselbe gilt, wenn wir uns in die Stimmungen und Leidenschaften Anderer hinein versetzen wollen. Wir verstehen sie nur, wenn wir durch Zusammenfassen der einzelnen Elemente (Furcht, Zorn, Begehren u. s. w.) uns ihren geistigen Zustand construiren. In all solchen Constructionen, selbst in den originellsten und schöpferischsten, kommt kein neues Princip zur Geltung. Es bedarf nur des kräftigen Zusammenwirkens der Contiguitäts- und Similaritätsgesetze. —

Bain behält die alte Dreitheilung der seelischen Phänomene in Erkenntniss, Gefühl und Willen bei, nicht in der Bedeutung besonderer Fähigkeiten und Kräfte, sondern als Gruppen zusammengehöriger Phänomene, als natürliche Ordnungen, von denen jede für sich mehrere Unterabtheilungen enthält. Das Erkenntnissleben ist verhältnissmässig am leichtesten zu verstehen; die Analyse lässt sich besser auf dem Gebiet klaren Bewusstseins durchführen, wo die einzelnen Elemente in der Regel bekannt sind. Schwieriger wird schon die Auffassung des Gefühls- und Willenslebens, weil hier der dunkle Naturgrund und das unbewusste

Leben eine so grosse Rolle spielt. Hier trifft Bains beschreibende und analysirende Methode nicht ganz zu. Er geht nur auf die Phänomene, die sich auf der Oberfläche bewegen, ein, weist aber nicht den tieferen Zusammenhang nach. Spencer hat in einer Kritik über Bains Werk: „Emotions and will“ hervorgehoben, dass nicht nur die Analyse bis zu primitiveren Formen, wie Bain es gethan, durchgeführt werden, sondern dass dem ganzen Studium des Gefühlslebens eine vergleichende Untersuchung über das Hervortreten desselben bei den verschiedenen Thier- und Menschenklassen, sowie bei demselben Individuum in verschiedenen Altersstadien zu Grunde gelegt werden muss, um die Bedingungen und den Entwicklungsgang jedes Gefühls kennen zu lernen. Doch hat Spencer selbst dieses schwierige psychologische Problem nur ganz vorübergehend behandelt.

Drei Kennzeichen legt Bain seiner Eintheilung der Gefühle zu Grunde; nämlich ausser dem Charakter des Bewusstseinszustandes selbst seine physiologischen Wirkungen und seine ästhetischen und moralischen Aeusserungsformen. Auf diesem Wege gelangt er zur Aufstellung folgender Classen. 1) Wenn die Eindrücke übereinstimmen, harmoniren, so dass das Gefühl freien Lauf haben kann, entsteht Lust; im entgegengesetzten Fall ein Gefühl von Zwang und Schmerz. 2) Das elementarste Gefühl ist vielleicht das der Verwunderung, der Ueberraschung; es ist, wie wir bereits gehört haben, an das Grundgesetz des Bewusstseins selbst geknüpft, nach welchem Relation, Gegensatz und Veränderung zu jeder Auffassung nöthig sind. 3) Furcht und alles was dazu gehört, Misstrauen, Aengstlichkeit u. s. w. sammt ihrem Gegensatz, Muth, in seinen verschiedenen Gestalten. 4) Das

Gefühl von Liebe und Wohlwollen, welches einen vorwiegend passiven Charakter trägt und mehr die Drüsen als die Muskeln in Bewegung setzt. Dieses Zärtlichkeitsgefühl (the tender affection) darf nicht mit der Sympathie verwechselt werden, die, ein sehr complicirtes Gefühl, sich aus dem Zärtlichkeitsgefühl entwickeln kann, es aber nicht nothwendiger Weise voraussetzt. Die Sympathie setzt voraus, dass man sich ganz in den Zustand eines Anderen versetzt hat, und ihn als seinen eigenen betrachtet; aber das Liebesgefühl kann sich sehr gut auf die eigene Person beschränken, und wir empfinden dann 5) Selbstliebe und Selbstzufriedenheit, die ihren Grund in dem passiven Genuss und der Freude am eigenen Ich hat. 6) Das Gefühl unserer Macht und unserer auf irgend einem Gebiet entfalteten überlegenen Thätigkeit (cfr. Politik, künstlerische und wissenschaftliche Tüchtigkeit, Reichthum u. s. w.) Dieses Gefühl kann mit der Selbstliebe verschmelzen, aber ihrem Wesen nach sind sie von einander verschieden. Man findet Männer, besonders harte und strenge Naturen, bei denen das Machtbewusstsein eine grosse Rolle spielt, ohne dass man sie dabei Egoisten oder Selbstbewunderer nennen könnte. 7) Das Gefühl des Zorns; hier ist es nicht ein Lustgefühl das ein gleiches hervorruft, sondern ein Schmerz, der einen anderen Schmerz veranlasst. 8) Das Gefühl der Lust, das entsteht, wenn man ein Ziel (im Ernst oder Scherz) eifrig verfolgt, wenn man sich dabei anstrengt, wenn man ganz von einem Gegenstande hingenommen ist (emotion of pursuit; plot interest). 9) Der intellectuelle Genuss, das Gefühl der Lust, welches Gedankenarbeit hervorruft, besonders bei der Entdeckung von Aehnlichkeit, Uebereinstimmung und Consequenz. Hierauf beruht die Freude an wissenschaftlichen Arbeiten,

dichterischen Bildern und industriellem Scharfsinn. Auf der andern Seite erweckt Inconsequenz und Disharmonie eine peinliche Empfindung, besonders bei denkenden Naturen.*) Diese Gefühle sind auch in moralischer Hinsicht von Wichtigkeit, indem sie zu Wahrheit und Gerechtigkeit führen.

An diese elementaren schliessen sich nun die complicirtesten von allen, die moralischen und ästhetischen Gefühle.

Schon ältere englische Forscher, Alison und nach ihm James Mill haben die Associationsgesetze angewendet, um das Gefühl des Schönen und Erhabenen zu erklären. Coleridge machte nach Kant auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die, wenn man sich an die blossen Associationen hält, beim Unterscheiden des Schönen und des Erhabenen entstehen. Der englische Aesthetiker John Ruskin lässt die Ideenassociationen als Mittel zur Hervorbringung höherer Ideen dienen. Schön ist nach seiner Ansicht, was an göttliche Ideen und Attribute erinnert (Unendlichkeit, Einheit, Frieden, Harmonie, Reinheit), die ihren Ausdruck

*) „Es giebt eine Art von Schmerz, der für intellectuelle Naturen characteristisch ist, und den andere sehr wenig empfinden; es ist der Schmerz, den inconsequente Vorstellungen, Meinungen und Principien veranlassen. Starkes Gefühlsvermögen, vereint mit weniger entwickeltem Verstand, führen leicht über den Anstoss, den der Widerspruch erregt, hinweg; auf einen entgegengesetzt begabten Geist jedoch wirkt Inconsequenz wie ein misstönender Laut und wird ein Sporn zu intellectueller Anstrengung, der die natürliche Neigung, die vorherrschenden Fähigkeiten des Geistes wirken zu lassen, noch erhöht. Diesem Schmerz müssen wir eine wichtige Function zuschreiben, nämlich die Anspornung, nach Wahrheit zu streben und nicht bloss nach vielfältigen intellectuellen Bildern und Vorstellungen. Hierin liegt ein starkes Motiv zur Durchführung wissenschaftlicher Untersuchungen und Ausrottung populärer Irrthümer.“ Bain: on the study of character p. 272.

in der Welt finden.*) Noch mehr als Ruskin weist Bain hier auf Kant zurück. Wenn ein Eindruck überhaupt von ästhetischer Beschaffenheit sein soll, sagt er, so darf er nicht rein sinnlich sein, da er sonst einen egoistischen Charakter erhält, der ihn ganz individuell und dem reinen, allgemeinen Genuss unmöglich macht. Deshalb sind Gehör und Gesicht die am meisten ästhetischen Sinne; durch sie ist es am leichtesten möglich, über das Egoistische hinwegzusehen. Das eigentlich Schöne beruht auf Harmonie. Das Erhabene beruht auf Sympathie. Unser Gedanke schlägt unwillkürlich dieselbe Richtung ein, wie die Eindrücke. Das Grossartige in der Natur erweckt den Gedanken an das Grosse in uns, besonders in den höchsten Formen menschlichen Geistes. Das wahrhaft Erhabene ist die menschliche Macht. Das Erhabene, das die Natur uns darbietet, können wir nur auffassen, indem wir ihm menschliche Formen geben und es nach menschlichen Idealen erklären. —

Die moralischen Gefühle sind nach Bain noch viel complicirter als die ästhetischen. Er polemisirt gegen den einseitigen Erklärungsversuch, der alle Handlungen aus einem einzigen Triebe, einer einzigen Seite des menschlichen Wesens herleitet. Er polemisirt zugleich gegen die Annahme eines universellen moralischen Gesetzes, das in jedem Einzelfalle als Regel oder Massstab gelten könne. Wo finden wir ein solches Gesetz? Unsere Uhren können wir nach dem Observatorium in Greenwich stellen, wo finden wir aber einen gemeinsamen Regulator für unsere Handlungen? Es giebt ebensowenig ein allgemein giltiges

*) Milsand: L'esthétique Anglaise. Etude sur Mr. John Ruskin. Paris 1864 p. 149. — S. John Stuarts Mills Note 48 zu James Mills „Analysis“ II.

moralisches Gesetz, wie es eine allgemeine Vernunft giebt. Jeder Einzelne hat seine Vernunft und fällt sein Urtheil nach seinem individuellen Massstab. Es giebt ebensowenig etwas an sich Gutes, wie es etwas an sich Schönes und Wahres giebt. Diese Ideen existiren nicht ausserhalb des individuellen Bewusstseins. Selbst wenn die Individuen in ihrem Urtheil übereinstimmen, kann diese Uebereinstimmung doch ebensowenig von einer an sich existirenden Wahrheit hergeleitet werden, wie man einem Sängerchor eine allgemeine, von der der einzelnen Sänger verschiedene Stimme beilegen kann. Dagegen brauchen wir nur einen Blick um uns her zu werfen und in der Geschichte zu lesen, um die Mächte zu finden, welche wirklich in der moralischen Welt herrschen. Kein unsichtbares moralisches Ideal wirkt hier, sondern reale Autoritäten. Wir finden kein ursprüngliches Gefühl von Pflicht und Gerechtigkeit, die ursprünglichen Triebfedern sind Furcht vor Strafe, Respekt vor der Autorität, Liebe und Sympathie, Eigenliebe und dgl. Unter diesen wird der Egoismus stets die Oberhand erlangen, wenn nicht der egoistische Trieb selbst in den Dienst der Pflicht gebracht wird. Verpflichtung ist das moralische Grundphänomen, aber von Verpflichtung ist nur die Rede, wo die Uebertretung eines Gesetzes Strafe nach sich zieht. Verantwortlichkeit ist also Strafbarkeit. Und die Strafe setzt wieder eine äussere Macht voraus, eine wirkliche Autorität, von der das Gebot ausgeht, und die Uebertretung desselben bestraft werden kann. Aber durch die Macht der Ideenassociation verliert man dieses ursprüngliche Motiv allmählich aus den Augen. Die Tugenden, die anfangs nur zwangsweise ausgeübt wurden, werden allmählich ein Ziel an sich, ebenso wie das Geld schliesslich zum Ziel wird, während man es an-

fangs nur als Mittel zur Befriedigung gewisser Bedürfnisse brauchte. Die Ideenassociationen haben die Tendenz, neue Schwerpunkte zu schaffen, wo oft stärkere Gefühle concentrirt werden können, als die ursprünglichen Motive hervorzurufen vermochten. So emancipirt sich allmählich das Gewissen von der Furcht vor Strafe, besonders mit Hilfe des Einflusses von Erkenntniss und Sympathie. Die Unterwerfung des Gefühls unter die Pflicht, die das Individuum in seinem Verhältniss zu der äusseren Macht gelernt hat, wird nun auf sein Verhältniss gegenüber der inneren, ideellen Macht übertragen. Dadurch wird der Mensch geistig frei und erhebt sich über die sclavische Denkweise.

Als Beitrag zur ethischen Entwicklungsgeschichte des Menschen ist diese Schilderung vortrefflich. Weit davon entfernt, die selbständige Giltigkeit des ethischen Gesetzes, wie er meinte, zu widerlegen, bestätigt Bain sie gerade. Denn er beweist, dass es ein Entwicklungsgesetz giebt, kraft dessen der Mensch sich von den niederen Geistesformen zu höheren und edleren erhebt. Es ist dies ein Naturgesetz; der selbstbewusste Geist kann es sich jedoch zur Lebensregel machen, sein Ideal danach gestalten. Hier ist also der Uebergang vom Naturgesetz (in engerer Bedeutung) zum moralischen. Kraft dieses Gesetzes kann der Mensch sich mit Kritik und Protest gegen die Autoritäten wenden, vor denen er sich bisher beugen musste. Kraft dieses Gesetzes bekämpfen sich die Autoritäten gegenseitig, und die eine verdrängt die andere. Unter solchen Conflicten zeigt es sich deutlich, dass die innere, die ideelle Macht die eigentliche Macht ist. Nach Bains Lehre müsste man schliessen, dass die Moralität aufhört, wo die Autoritäten ihre Macht verlieren. Diese Consequenz

zieht auch Kirchmann, ein scharfsinniger deutscher Autor,*) der von ähnlichen Voraussetzungen, wie Bain ausgeht. Das Sittliche selbst ist da nur Mittel, welches fortfällt, wenn das Ziel erreicht ist. Aber wenn das Sittliche seinen Grund in dem zur Entwicklung beanlagten menschlichen Wesen hat, so wird nie die Zeit kommen, wo es durch andere Ideen abgelöst werden kann, selbst nicht in dem „stationären Zustand".

Nach Bain muss man streng zwischen Pflicht und Verdienst unterscheiden. Nur das, wozu man verpflichtet ist, kann uns im Fall der Unterlassung Strafe eintragen; was man darüber hinaus thut, ist Verdienst. Dies ist nicht nur consequent, sondern zugleich im höchsten Grade characteristisch für die empirische Moral, welche das Sittliche auf factische Zustände (Autorität und Trieb) begründet und deshalb nicht im Stande ist, das über diese hinausgehende ideale Streben zu begreifen, — und dieses Streben ist doch das Sittliche in seiner höchsten Form. Auf diesem Punkt stimmt der Empirismus mit dem Katholicismus überein, der eine Regel für die gesammten Christen und eine andere für die Heiligen hat. Mill bewundert in dieser Hinsicht auch „die klugen, klarsehenden Männer, welche die katholische Kirche schufen". Die protestantische Ethik hat gegen diesen Unterschied zwischen Pflicht und Verdienst entschieden Protest erhoben. Wir sind verpflichtet, uns alle die Verdienste zu erwerben, die wir erlangen können, — selbst wenn wir das thun, so haben wir nur unsere Pflicht gethan. Es liegt in diesen Begriffen eine Dialektik, welche das Unzureichende der empirischen Moral beweist. Dies ist einer der Punkte, wo der französische

*) J. H. von Kirchmann: Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral. Berlin 1869.

Positivismus vom englischen Empirismus abweicht.*) Der energische und von Enthusiasmus glühende Auguste Comte, der sonst den mittelalterlichen Katholicismus bewundert, stimmt in diesem Punkt mit dem Protestantismus überein und fordert von Jedem absolute Hingebung an die Dienste der Menschheit, vollständiges Aufgeben des Egoismus. Die empirische Schule, die mit Bentham und Mill auf „das recht verstandene Interesse" baut, kann solche Verpflichtung nicht anerkennen, ja betrachtet sogar die Selbstaufopferung und die uneigennützigen Handlungen mit argwöhnischen Blicken.**)

Bains ethische Principien beweisen das Unzureichende seiner psychologischen Untersuchungen. Er hat die Analyse der Gefühle nicht soweit durchgeführt, dass sie zur Entdeckung der Grundtriebe der menschlichen Natur beitragen könnte, sondern bleibt bei einer Vielheit der primitiven Gefühle stehen. Eine wissenschaftliche Ethik muss aber in diesen ursprünglichen Trieben ihre reale Grundlage haben. Dies Schwankende in den utilitarianischen Begriffen hat gerade seinen Grund in einer Unklarheit in Bezug auf den ursprünglichen Ausgangspunkt.

Die ursprüngliche Activität, die nach Bain der Ausgangspunkt des Seelenlebens ist, trat in den Hintergrund bei der Untersuchung des Gefühlslebens, aber bei der Untersuchung über das Wesen des Willens muss sie, der Natur der Sache nach, wieder von Bedeutung werden. Die frühere Associationspsychologie musste eigentlich die Existenz des Willens ganz leugnen. Nach Bain hat die Entwicklung des Willens zwei Bedingungen: die spontane Bewegung, die jeder Wahrnehmung vorausgeht, und das Gesetz, welches eine gewisse Bewegung auf eine gewisse Wahrnehmung folgen lässt. Die Geburtsstunde des Willens ist der Augenblick, wo eine Wahrnehmung zum ersten Mal eine Handlung bestimmt. Die unwillkürlichen Bewegungen werden durch Association mit den Gefühlen der Lust oder Unlust zur willkürlichen Handlung. Auf diese Weise erlangt das Individuum die Fähigkeit zu complicirteren Bewegungen und wird zur Herrschaft über seine Glieder herangebildet. Allmählich geschieht der Uebergang von der Wahrnehmung zur Handlung nicht mehr augenblicklich, denn zwischen beide schiebt sich erst die Vorstellung der directen, dann auch die der indirecten Folgen der Handlung. Es entsteht nun ein Kampf zwischen den verschiedenen Vorstellungen und ihren Impulsen. Ueber dem augenblicklichen oder nahen Schmerz- und Lustgefühl steht die Vorstellung von möglicherweise eintretenden stärkeren Gefühlen. Dieser Kampf, während dessen die Handlung suspendirt wird, ist die Ueberlegung; ursprünglich wird er durch die Erfahrung hervorgerufen, dass schnelles Handeln Schmerz zur Folge hat. Durch ihn wird das Gebiet des Willens erweitert und eine höhere Entwicklung, eine Veredlung der Motive ermöglicht. Die willkürlichen Handlungen unterscheiden sich von den Reflexbewegungen dadurch, dass das Bewusstsein zwischen

*) Vgl. Littrés Polemik gegen den Utilitarianismus. La science au point de vue philosophique. 2. éd. p. 340.

**) „Uneigennützigkeit ist, streng genommen, eine Art Unvernunft oder Wahnsinn mit Bezug auf das eigene Ich des Individuums, ein Widerspruch gegen die innerste Natur des fühlenden Wesens, die sich nach der Lust hin- und vom Schmerze fortbewegt. Wenn wir dieses fundamentale Princip unserer Constitution aufgeben, stehen wir immer an der Grenze des Ungereimten und Gesetzlosen. Denn wenn ein Mann aufgehört hat, für sein eigenes Wohl zu sorgen, seiner Lust entsprechend zu handeln, weshalb sollte er da auf irgend eines Anderen Wohlfahrt bedacht sein? Er hat die Glückseligkeit als Ziel verleugnet und muss, wenn er consequent ist, denselben Massstab auf alle um sich her anwenden." Bain: On the study of character p. 292.

Eindruck und Handlung tritt. Hierdurch wird eine Beherrschung nicht bloss unserer äusseren Handlungen, sondern auch unserer Gefühle und Gedanken, — die ja eigentlich nur Bewegungen sind, — ermöglicht. Aber diese Herrschaft kann nur indirect, auf einem Umweg ausgeübt werden; wir hemmen ein Gefühl, indem wir seine äusseren Zeichen unterdrücken, oder indem wir unsere Aufmerksamkeit gewissen Vorstellungen zuwenden, die andere Gefühle wachrufen.

Die ältere schottische Schule (Reid und seine Anhänger, ja sogar Hamilton) betrachtet den Willen — soweit er die freie Herrschaft über unsere Glieder bedeutet — als eine ursprüngliche Fähigkeit. Bain erklärt dies für Illusion. Der Wille hat seinen Keim in der ursprünglichen Activität, er muss jedoch einen langen Process durchmachen, ehe er das wird, was man im Allgemeinen unter „freiem Willen“ versteht. Von Freiheit in dem Sinne, dass ein inneres Ich, eine von den einzelnen seelischen Phänomenen verschiedene Macht eingreifen könnte, kann hier nicht die Rede sein. Die Reihe der Associationen und Motive kann nicht unterbrochen werden. Bain behandelt diese Frage wie Stuart Mill und polemisirt wie dieser sowohl gegen die Freiheits- als gegen die Nothwendigkeitslehre. Besonders weist er in treffender Weise die Berufung auf die Stimme des Bewusstseins, auf das Gefühl der Freiheit ab. Dies unmittelbare Bewusstsein, sagt er, kann uns nicht mehr von den psychologischen Gesetzen lehren, als die unmittelbare Betrachtung des Himmels von den astronomischen. Das Bewusstsein lehrt uns die einzelnen Phänomene kennen, zeigt uns aber nicht ihre Natur und ihren Zusammenhang, den man nur durch Untersuchung und Analyse finden kann. Eine unfehlbare

Autorität ist uns das Bewusstsein jedenfalls nicht. Unfehlbarkeit und Erkenntniss schliessen einander aus. Der Wille ist, wie es sich gezeigt hat, ein sehr complicirtes Phänomen; durch die Combination der vielen Einzelheiten, die zur Auffassung desselben gehören, werden zuviel Fehler möglich, als dass wir auf eine unmittelbare Auffassung bauen könnten. An Bains Theorie des Willens schliesst sich aufs Engste seine Auffassung des Begriffes Glauben oder Annahme an. Was gehört dazu, dass wir etwas glauben? James Mill, an den sich Herbert Spencer anschliesst, erklärte den Glauben als eine feste und unauflösliche Association zweier Vorstellungen. Nach Bain jedoch, mit dem sich Stuart Mill zum Theil einverstanden erklärt, kann man den Glauben nicht erklären, wenn man ihn als rein intellectuelles Phänomen betrachtet. Es ist die Verbindung mit einem praktischen Ziel, mit einer Handlung, die den Glauben von der blossen Phantasie unterscheidet. Die primitivste Form des Glaubens ist die Erwartung, dass auf eine gewisse Handlung eine gewisse Wirkung folgt. Die ursprüngliche Activität hat den unwiderstehlichen Drang, sich zu entladen, und diese Entladung geschieht natürlich in der Richtung, welche, wie die Erfahrung lehrt, Befriedigung mit sich führt.*) Das hungrige Raubthier hält sich an den Weg, auf welchem es früher seine Beute getroffen hat. Der Anblick des Baches lockt den Durstigen, weil er hier die Befriedigung seines Dranges erwartet. Auch die höheren Formen des

*) Bain hat später seine Theorie so modificirt, dass er den Glauben nicht aus der ursprünglichen Activität, sondern aus unserem Hange, einmal gefasste Vorstellungen festzuhalten, ableitet, doch so, dass die Energie des Glaubens von unseren activen und emotionalen Tendenzen abhängt.

Glaubens haben ihr Kennzeichen und ihren Massstab in den Handlungen, zu welchen sie führen, wer nicht hofft, fürchtet und in Uebereinstimmung mit seinem religiösen Glauben handelt, bildet sich ein zu glauben, thut es aber in Wirklichkeit nicht.

Aus der ursprünglichen Activität entsteht also eine starke Tendenz zum Glauben. Hier liegt der Keim zu allen Generalisationen, allen allgemeinen Sätzen: die ersten Erfahrungen werden durch den primitiven Trieb zu allgemeinen Gesetzen erhöht. So entstehen die intuitiven oder apriorischen Annahmen, und so ist ganz besonders die Vorstellung des Unendlichen und Idealen entstanden. Aber die fortschreitende Erfahrung berichtigt Schritt für Schritt die ursprünglichen Intuitionen. Der Anfang ist die spontane Annahme, die intuitive Anschauung; aber bald erhebt sich der Zweifel, in dem streitigen Fall, den die Erfahrung nachweist. Die Erfahrung ist also die einzige sichere Erkenntnissquelle, die einzige Autorität, an der alle unsere Annahmen gemessen werden müssen. Unsere Anschauungen sind also nicht in einem ruhigen, gleichmässigen Wachsthum begriffen, sondern sie entstehen unter stetigem Kampf zwischen der spontanen, generalisirenden und idealisirenden Intuition und der überlegenden und prüfenden Erfahrung. Wir haben eine starke Tendenz, erst zu glauben und dann zu beweisen, und es wird augenscheinlich noch lange dauern, ehe die Enttäuschungen, die sie mit sich führt, ein Ende haben werden.*)

*) „Der Mensch hat ganz gewiss ein unbegrenztes Streben, und die metaphysische Lehre vom Unendlichen entspricht demselben in gewisser Beziehung. Aber im wirklichen Leben finden wir sehr wenige unserer Wünsche vollständig erfüllt, nicht einmal die, welche für den menschlichen Geist am ehrenvollsten sind, wie der Drang nach Erkenntniss, nach Selbstentwicklung, das Streben danach, recht zu handeln. Wie können wir uns da vergewissern, welches Streben seine eigene Befriedigung mit sich führt? Besonders da die intuitiven Bestrebungen bei den verschiedenen Menschen ganz verschieden sind und nicht alle gleich wahr sein können.“ Bain: The emotions and the will, London 1859 p. 587.

Diese letzte Entwicklung characterisirt Bains ganzen Standpunkt. Die ursprüngliche Activität, die seine psychologische Entdeckung ist, und durch deren Anerkennung er entschieden die ältere sensualistische Schule verlässt, benutzt er lediglich als Ausgangspunkt, von dem er sich wieder loszumachen strebt, indem er das Hauptgewicht auf Erfahrung und Ideenassociation legt. Ausser dieser ursprünglichen Activität, die noch zu dem vorbewussten Leben gehört, nimmt er noch ein ursprünglich geistiges Element an, welches allen Bewusstseinsäusserungen zu Grunde liegt, nämlich der ursprüngliche Sinn für Unterschied; ohne ihn kann weder von Erfahrung noch von Ideenassociation die Rede sein. Aber wir bleiben so bei einem Gegensatz zwischen den activen und passiven Geistesphänomenen, die doch bei jeder wirklich geistigen Function zusammenwirken sollten, stehen, ohne dass der Versuch gemacht wird, nachzuweisen, in welchem Verhältniss sie zu einander stehen. Das Denken kann nicht rein passiv vor sich gehen, wenn es die spontane Activität und die elementare Verstandesfunktion zur Voraussetzung hat. Und ebensowenig kann die Ideenassociation rein passiver und mechanischer Art sein. Besonders weist das Gesetz der Similarität entschieden auf die ursprüngliche Energie zurück, durch welche der Geist nach Einheit in seiner Anschauungsweise und in seinem Denken strebt. Es zeigt sich überall, dass Empfänglichkeit Thätigkeit voraussetzt,

und Hingebung Freiheit, gleich wie andererseits das Empfangene die Thätigkeit erhöht und Hingebung die Freiheit läutert und veredelt. Hier kommen wir nun zu dem Resultat, dass der Empirismus über sich selbst hinausführt, sowohl durch die ursprünglichen idealen Voraussetzungen, auf denen er beruht, als durch das ideelle Ziel, worauf er hin arbeitet.

Drittes Kapitel.

Die kritische Schule in England.

Der Empirismus führt, wie wir gesehen haben, sowohl in negativer wie in positiver Weise über sich selbst hinaus. Negativ, — denn, indem er Erfahrung und Ideenassociation in einen Gegensatz zu der inneren Nothwendigkeit stellt, schneidet er sich selbst die Möglichkeit jeder Begründung ab und bleibt beim Zufälligen stehen. Positiv — indem seine eigenen Untersuchungen dazu führen, die ursprüngliche Activität des menschlichen Wesens und den menschlichen Gedanken als zur Erkenntniss unentbehrliches primitives, irreducibles Element anzuerkennen. Es besteht eine enge Verbindung zwischen den beiden Resultaten, dem positiven und negativen. Denn die letzte Begründung, die die menschliche Erkenntniss zu gewinnen vermag, kann doch nur erreicht werden, indem man auf die letzte Voraussetzung aller Erkenntniss zurückgeht; diese findet man aber nirgends anders als in der Natur und der ursprünglichen Organisation des erkennenden Wesens selbst. Und hier stehen wir vor Kants Grundgedanken. Dass wir uns nicht, wie Mill annahm, eine absolute Unordnung, eine unbedingte Zufälligkeit vorstellen können, sondern dass uns selbst die Phantasie hierzu ihre Dienste verweigert, kommt daher, dass dieses ursprüng-

liche Gedankenelement Zusammenhang in alle Empfindung und Erkenntniss bringt. Und andererseits wird es nun klar, wie wir Urtheile fällen können, die (wie die logischen und mathematischen Sätze), für alle Erfahrung und in allen Fällen Giltigkeit haben: es geschieht durch dasselbe aller Erfahrung zu Grunde liegende und deshalb von Erfahrung unabhängige Element. Wir werden durch die Erfahrung bestimmt, aber wir bestimmen auch selbst die Erfahrung.

Von Kants kritischer Philosophie, deren grosse Bedeutung darauf beruht, diese Betrachtungsweise der Erkenntniss geschaffen zu haben, sind die Männer, welche in England als Gegner des Empirismus gelten, stark beeinflusst worden. Auf der andern Seite ist es interessant zu sehen, dass die allgemeine Richtung der englischen Philosophie nach der Induction und dem Realen auch offenbar bei ihm wurzelt. Auch sie erkennen an, dass Erfahrung und Induction die Hauptwege sind, die zur Erkenntniss führen; sie wenden sich mit scharfer Polemik gegen die deutschen speculativen Systeme und betonen das Relative und Empirische als das eigentliche Gebiet unserer Erkenntniss. Aber sie behaupten, dass die Erfahrung nicht ihr eigenes Fundament sein kann, sondern gewisse Principien, auf denen ihre Giltigkeit beruht, voraussetzt.*)

*) Jedoch haben auch die Ideen der deutschen Speculation in England Eingang gefunden. Wie schon erwähnt, entwickelte Coleridge selbständig mehrere Schellingsche Ideen. Und besonders muss hier ein neuerer Schriftsteller, der bekannte Historiker Thomas Carlyle (geb. 1795, gest. 1881) hervorgehoben werden, der in seinem Sartor Resartus (1831 geschrieben, einige Jahre später herausgegeben und zwar in Amerika, wo Carlyle viel gelesen wird) in humoristischer Form eine humane Lebensanschauung dargestellt hat, die aus ernstem, tiefem Denken entsprungen ist. Seine Weltanschauung ist ein Idealismus, für den „alle Gegenstände nur Fenster sind, durch die das philosophische Auge in die Unendlichkeit selbst blickt", „das ganze äussere Universum und alles, was es einbegreift, ist nur ein Kleid, und das Wesen aller Wissenschaft besteht in einer Philosophie der Kleider". Alles ist Symbol. Aber das höchste Symbol sind die heroischen Persönlichkeiten, die Vorbilder der Menschheit. — Stuart Mill sagt in seiner Selbstbiographie, wieviel er Carlyle schuldet, der auf seinem intuitiven Wege Ideen entwickelte, zu welchen Mill erst nach langer Zeit durch Induction gelangte. So wird man u. a. in der genannten Schrift Carlyles die sociologische Anschauung Mills in nuce finden. Carlyle fasst die Philosophie durchaus nicht bloss als Speculation auf; neben der oben angeführten Definition giebt er auch eine andere, die die praktische Bedeutung der Theorie zeigt: „Was ist die Philosophie anderes, als ein beständiger Kampf gegen die Gewohnheit, eine stets erneute Anstrengung, die Sphäre der blinden Gewohnheit zu überschreiten (to transcend), und dadurch transcendental zu werden?" Diese Definition ist dem Empirismus gegenüber bezeichnend, nach welchem alle Erkenntniss auf Gewohnheit beruht, sodass der Versuch, über dieselbe fortzukommen, sich selbst widerspricht, obwohl Mill im Empirismus das einzige brauchbare Mittel zur Bekämpfung überlieferter Vorurtheile und Gewohnheiten gefunden zu haben glaubte. — Doch ist für Carlyle nicht der Gedanke, sondern die Phantasie das Höchste; „der Verstand ist das Fenster, die Phantasie aber ist das Auge, das hindurchblickt". Die philosophischen Ideen sind ihm die dienende Grundlage für Moral und Mystik.

Ein entschiedener Gegensatz besteht zwischen den Forschern, mit denen wir uns in diesem Capitel beschäftigen wollen, und ihren Gegnern. Die Weltanschauung der Repräsentanten der empirischen und realistischen Schule liegt in ihrer Philosophie. Für Whewell und Hamilton dagegen ist die Philosophie nur Aussenwerk; das eigentliche Heiligthum, die Lebensanschauung selbst beruht bei beiden auf der positiven Religion. Dieses muss natürlich auch in philosophischer Beziehung Folgen nach sich ziehen, besonders hinsichtlich der Consequenz und Durchführung der Principien. Die philosophischen Probleme können nicht in ihrer Reinheit festgehalten und debattirt werden, wenn bei Angreifern sowohl wie bei Vertheidigern ein anderes Interesse mit hineinspielt. Obgleich sich der Kampf nur

ausnahmsweise auf religiöses Gebiet erstreckt hat, musste doch oft das Gefühl entstehen, dass dies das Eigentliche war, um was es sich handelte. Auf der andern Seite hat dieser Umstand dem Kampfe ein erhöhtes Interesse verliehen.

1. William Whewell 1795—1866. Dass auch andere Forscher als die der empirischen Schule angehörenden der Erfahrung principielle Bedeutung zuerkennen und sich um sie verdient machen, dafür ist Whewell ein Beispiel, der nicht nur selbst als wissenschaftlicher Fachmann (Mineraloge) begann, sondern dessen „History of the inductive sciences“ für Stuart Mill, seiner eigenen Erklärung zufolge, eine unentbehrliche Grundlage bei der Ausarbeitung seiner Logik war, die ohne dieses Werk nicht hätte durchgeführt werden können. Das Studium der Naturwissenschaften führte Whewell dazu, ihre Methode, sowie die Principien und Bedingungen ihrer Entwicklung zu untersuchen. Durch diese Untersuchungen erlangte er eine Auffassung der Erkenntniss und Erfahrung, die im ganzen mit der Kantischen übereinstimmt, obgleich er auch, nicht zum Vortheil für Bestimmtheit und Consequenz, von der schottischen Schule beeinflusst worden ist. Wir finden auch bei ihm die Neigung dieser Schule, an das gemeine Bewusstsein zu appelliren und sich mit den überlieferten Vorstellungen zu begnügen, statt mit strengerer philosophischer Analyse zu Werke zu gehen. Nachdem er die „Geschichte der inductiven Wissenschaften“ (1837) vollendet hatte, gab Whewell sein zweites Hauptwerk „Philosophy of the inductive sciences, founded upon their history“ heraus, in welchem er mit Hilfe der historischen Entwicklung der Wissenschaften dem Verhältniss der einzelnen Elemente der Erkenntniss untereinander nachzuspüren sucht. Dieses Werk wollen wir im Folgenden betrachten.

Nicht nur die Natur-, sondern auch die Geisteswissenschaften (Psychologie und Ethik) sind inductive. Aber es giebt ein Element in der Induction, das man oft übersehen hat. Die grossen Entdeckungen und Fortschritte in der Geschichte der Wissenschaften geschehen nicht bloss durch das Aufweisen neuer Thatsachen; eine wesentliche Bedingung sind die Ideen und Formen, durch deren Hilfe diese Thatsachen aufgefasst und bestimmt werden. Ja das Nachweisen der Thatsachen selbst ist oft nur dadurch möglich, dass der Forscher die richtige Betrachtungsweise eingeschlagen hat. Die einzelnen Facta sollen nicht nur zusammengebracht werden, sondern es wird durch die geistige Activität, die sie combinirt, ein neues Element zu ihnen hinzugefügt; es wird ein allgemeiner Satz gebildet, der in keiner der betreffenden Thatsachen an und für sich existirte. Es muss ein vermittelndes Element geben, in welchem die bekannten und unbekannten Facta zusammentreffen. So fasste Kepler die Bahnen der Planeten als Ellipsen auf, und hierdurch wurde es ihm möglich, seine Gesetze aufzustellen.*) Ebenso fasste Newton die Schwere

*) „Nur diejenigen“, sagt Whewell (vgl. Geschichte der inductiven Wissenschaften, übersetzt von Littrow I p. 426) mit Rücksicht auf Kepler, „gelangen in den Besitz neuer Wahrheiten, welche im Stande sind, einen schnellen Sprung zu thun von einem Punkte ihrer Erkenntniss zu einem andern, der oft von dem ersten weit entfernt ist, und eine Verbindung zwischen ihnen herzustellen, — nicht diejenigen, welche überall vorsichtig stehen bleiben und auf einen äusseren Anstoss zum Weitergehen warten.“ Vgl. Reuschle: Kepler und die Astronomie, Frankfurt 1871 p. 141. „Auf die Frage, wie Kepler diese ausserordentlichen Sätze (die drei berühmten Gesetze) gefunden habe, ist wohl die kurze Antwort, dass er sie aus den Tychoschen Beobachtungen herausgerechnet habe. Diese Beobachtungen waren so ausgezeichnet, dass ihnen nur durch die Theorie elliptischer Bahnen genügt werden

als Anziehung und diese als allgemeine Weltkraft auf. Nur unter Voraussetzung der Einführung einer solchen Idee wird eine Entdeckung möglich. Aber im Allgemeinen fasst man die Induction mehr als Beweismittel, wie als Entdeckungsmethode auf.

Begriff und Thatsache stehen in Wechselwirkung zu einander. Der Begriff kann nie unabhängig von der Thatsache sein, aber auf der andern Seite muss die Thatsache beständig zu dem Begriff hingezogen werden. Die Erkenntniss setzt eine Combination von Gedanken und Gegenstand voraus. Ohne Gedanken gäbe es keine Verbindung zwischen den Gegenständen, ohne Gegenstände keine Realität. Jeder einzelne Erkenntnissakt schliesst beide Elemente ein. Der Unterschied zwischen ihnen kann nur ein relativer sein. Was von einem Gesichtspunkte aus Theorie ist, ist vom andern aus betrachtet Factum. Was im Verhältniss zu einer vorausgehenden Untersuchung Theorie ist, ist im Verhältniss zu einer folgenden Thatsache. Dass die Planeten sich in Ellipsen bewegen, war bei Kepler Theorie, wurde aber bei Newton zum Factum.

---

konnte; Kepler aber besass mathematische Kräfte und Ausdauer genug, um nicht eher zu ruhen, als bis er jenen Beobachtungen nach allen Hinsichten Genüge geleistet hatte. Aber wir müssen nun tiefer in die Werkstätte seines Genius hinabsteigen und den Gang seiner Forschung von seinem Grundgedanken aus verfolgen, um einzusehen, wie die Geschichte seines objectiven, physischen Werkes aufs innigste mit der Geschichte seines subjectiven, metaphysischen Systems zusammenhängt. ..... Allen mathematischen Untersuchungen und metaphysischen Forschungen Keplers über das Sonnensystem liegt die Idee zu Grunde, deren Erfassung ihn allein schon gross macht, dass das Sonnensystem, dessen rohen äusseren Umriss Kopernikus geliefert hatte, nur dann ein solches ist, wenn darin Gesetz und Ordnung herrscht, sodass die den Bewegungen vorstehenden Gesetze in bestimmten inneren und wesentlich zur Natur des Systems und seiner Körper gehörigen Kräften ihre Ursache haben."

Eine wahre Theorie ist ein Factum; ein Factum ist eine Theorie, mit der man vertraut geworden ist. Beides sind nur Schlüsse, die wir aus den Phänomenen ziehen. Was wir Theorie nennen, ist ein bewusster Schluss; was wir Factum nennen, ist ein unbewusster Schluss.

In diesem Lichte wollen wir jetzt die Sinnesauffassung selbst betrachten. Ein zusammenhängendes Bild eines sinnlichen Gegenstandes gestaltet sich erst, wenn die einzelnen Wahrheiten combinirt und zu einer Einheit zusammengefasst werden. All unserm Denken liegt ein unbewusster Schluss zu Grunde. Begriffe wie Raum, Entfernung, Festigkeit u. s. w. entwickeln sich erst durch Wahrnehmung unserer Muskelbewegungen, und wir übertragen sie dann auf die Gegenstände selbst. Wir sehen eine Bewegung vor sich gehen und muthmassen eine Kraft als ihren Grund. Wir sehen verschiedene Pflanzen und Thiere, aber nur weil wir unsere Vorstellungen von Gleichheit und Ungleichheit auf sie anwenden. Gleichheit oder Ungleichheit sehen wir ebensowenig wie die Kraft oder den Raum; oder vielmehr wir sehen sie nur, soweit wir sie in die Phänomene hineinlegen. Hieraus sehen wir, wie unvernünftig es ist, alle Ideen oder Begriffe als nur umgestaltete Sinneswahrnehmungen zu betrachten. Selbst die elementarsten Wahrnehmungen können ohne Beitrag von dem wahrnehmenden Subject selbst nicht zu Stande kommen. Unsere Naturauffassung ist von Anfang bis Ende eine Verdolmetschung der Natur, eine Uebersetzung ihres Inhaltes in unsere eigene Sprache. Der Beitrag des Subjects zur Erkenntniss der Phänomene besteht in einer Reihe von Ideen oder Grundbegriffen, die in den Erfahrungsinhalt Zusammenhang und Einheit bringen. Nicht als ob diese Ideen schon von Anfang an im Geiste fix

und fertig wären. Sie dürfen von der auffassenden Thätigkeit nicht getrennt werden, sondern sind eben die Formen und Gesetze dieser Thätigkeit. Nur durch Reflexion über diese Thätigkeit lernen wir ihre Formen und Gesetze kennen, und nur durch Erfahrung wird diese Thätigkeit in Bewegung gesetzt. Das Bewusstsein würde also keine Ideen und Grundbegriffe haben, wenn es nicht mit der Welt des Raumes, der Zeit und der Materie in Wechselwirkung stände; aber wir kennen ja gar kein Bewusstsein, das nicht in einer solchen Wechselwirkung steht. Wir können uns keine Stufe der menschlichen Existenz denken, wo diese Thätigkeit und ihre Grundgesetze nicht schon in Kraft treten und durch Erfahrung entwickelt werden. Die Formen und Ideen wirken schon lange, ehe wir uns unserer selbst bewusst sind, und werden durch den Einfluss der Begebenheiten und Phänomene auf vielerlei Art entwickelt und modificirt. Wie weit diese Modification sich erstreckt, können wir nicht beurtheilen; doch ist sie sicherlich für den Process, der in unserm Bewusstsein vor sich geht, von wesentlicher Bedeutung.

Die Grundbegriffe werden im Lauf der Zeit durch Erfahrung gewonnen; aber man kann sie nicht wie specielle Thatsachen aus der Erfahrung lernen. Die einzelnen Thatsachen sind für uns mehr oder weniger zufällig; eine Zeitlang sind sie unbekannt, zu einer andern Zeit bekannt; Einige kennen sie, Andere nicht; man lernt sie durch grössere oder geringere Sicherheit erkennen. Die Grundbegriffe aber sind die Gesetze, nach denen alle Auffassung, alle Erfahrung vor sich geht; auf ihrer allgemeinen und nothwendigen Giltigkeit beruht ihr Unterschied von den Erfahrungsbegriffen. Wir können allgemeine Gesetze (wie z. B. das der Schwere) aus Erfahrung lernen; wenn aber

diese Wahrheiten eine universelle Giltigkeit haben, so verdanken sie diese den Ideen, die der Verstand auf das Gegebene anwendet.

Die beiden Elemente, die in unserer Erkenntniss einander durchdringen, bedingen also einen Grundgegensatz, der sich in einer Reihe von Formen, wie: Idee und Factum, Begriff und Gegenstand, Theorie und Thatsache, Schluss und Beobachtung, offenbart, der aber seinen schärfsten Ausdruck in dem Gegensatz zwischen nothwendiger (apriorischer) und experimenteller Wahrheit hat. Jene entspringt aus dem Gedanken, diese aus der Beobachtung. Wir können die Grundbegriffe an sich nicht auffassen; sie finden ihren Ausdruck in gewissen Grundsätzen und Begriffsbestimmungen, zu denen der Gedanke gelangt, wenn er über sein eigenes Wirken reflectirt. Jede einzelne Wissenschaft hat ihre ursprünglichen Grundsätze oder Axiome, die dem Grundbegriff, der Idee, worauf sie beruht, entspringen. So entspringen die Axiome der Mathematik der Idee von Raum und Zeit, die aller Auffassung des Gegebenen zu Grunde liegt. Die Axiome der Mechanik entspringen der Idee der Ursache, die ebenfalls ein ursprüngliches Gesetz für das Wirken des Gedankens ist. Aus dem allgemeinen Axiome, dass jedes Ding seine Ursache hat, folgen die mechanischen Axiome, dass die Ursachen nach ihren Wirkungen gemessen werden müssen, und dass die Rückwirkung ebenso gross wie die Einwirkung ist. Die Gesetze der Bewegung holen sich ihre Form von der Idee der Ursache, ihren Stoff aus der Erfahrung. Die Axiome sind natürlich abstracter Natur und müssen durch das Studium der wirklichen Natur verdolmetscht werden; aber sie bilden den festen Kern, um welchen dann die Erkenntniss derselben sich entwickelt.

Dass die angeführten Ideen nothwendig sind, soll heissen, dass es uns unmöglich ist, sich das Gegentheil von ihnen zu denken, und dass jeder Einwurf gegen ihre Giltigkeit sie gerade voraussetzt. Wir können in der Erklärung des Einzelnen fehl gehen, aber dass es eine Erklärung, eine Ursache giebt, ist eine Voraussetzung, von der wir nothwendiger Weise ausgehen müssen. Wir können uns z. B. nicht denken, dass ein Stein in der Luft schwebt, statt auf die Erde zu fallen, ohne eine Ursache für diese Abweichung vom allgemeinen Gesetz anzunehmen.

Wie nun die Idee der Ursache der Mechanik, und die Idee des Raumes und der Zeit der Mathematik zu Grunde liegen, so ist die Idee der Zweckmässigkeit nothwendig zur Auffassung der organischen Phänomene. Auch sie kann nicht aus der Erfahrung hergeleitet werden, sie entwickelt sich nothwendig als die einzige Form, unter welcher wir die Phänomene des Lebens auffassen. Nur durch sie wurden Harveys und Cuviers Entdeckungen möglich. Man hat zwar gemeint, dass allmählich, wie die wissenschaftliche Erkenntniss fortschreitet, das Gebiet der Zweckmässigkeitsursachen eingeschränkt wird, und die mechanisch wirkenden Ursachen an ihre Stelle treten. Aber das ist eine Illusion; die Idee der Zweckmässigkeit muss jetzt auf eine andere Art aufgefasst werden als früher, aufgeben kann man sie aber nicht. Wir sehen nicht in den einzelnen Phänomenen, sondern in dem ganzen Zusammenhang Zweckmässigkeit. Wir nehmen nicht an, dass eine Wolke gesendet wird, damit es auf unserem Felde regnet, sondern wir finden die Idee des Zweckes in den Gesetzen der Wärme, der Luft und der Feuchtigkeit und in der Entwicklung des vegetabilen Lebens ausgesprochen. Die Idee des Zwecks erhält hierdurch gerade

einen grossartigen Charakter. Statt der einzelnen wenigen Fäden, welche die verschiedenen Gegenstände mit einander verbinden, haben wir nun einen totalen, die ganze Wirklichkeit umfassenden Zusammenhang.

Auch auf dem Gebiet der Ethik *) haben wir eine ursprünglich wirkende Idee, die in dem Axiom, dass wir thun sollen, was recht ist, zu Tage tritt. Selbst wenn man uneinig darüber ist, was das Rechte ist, so wird doch nie darüber gestritten, dass das Rechte gethan werden soll. Dieser Keim des moralischen Lebens wird nun durch die Erfahrung auf ähnliche Weise weiterentwickelt, wie sich auf theoretischem Gebiet der Grundbegriff durch Beobachtung entwickelt. Der Trieb der Menschen führt sie zusammen und schafft feste, für ihr Zusammenleben nothwendige Gesetze; hierdurch wird das moralische Bewusstsein dazu erzogen, den Begriff des Gesetzes auch auf das eigene Leben anzuwenden. Das höchste Gesetz für die Handlungen eines Menschen muss ein solches sein, das sein ganzes Wesen, Gedanken und Triebe sowohl wie Handlungen umfasst. Von der äusseren legalen Pflichterfüllung wird der Mensch zu der inneren, ethischen geführt und gewinnt allmählich einen höheren Massstab, nach welchem er die Gesetze der Gesellschaft beurtheilen kann. — Im Gegensatz zu dieser ethischen Auffassung, die ein inneres Princip als Massstab zur Beurtheilung alles Aeusseren annimmt, der unabhängigen Ethik, der Ethik der Principien (the morality of principles) steht diejenige ethische Lehre, die von den Folgen der Hand-

*) Whewell: „History of Moral Philosophy in England", und sein grösseres ethisches Werk: „Elements of Morality", sowie seine Vorrede zu seiner Ausgabe von Mackintosh's Abhandlung „On the progress of ethical philosophy".

lung (the morality of consequences) dem Nutzen (Utilitarianismus) ausgeht, und die im Alterthum in Epikur, in der Neuzeit in Hobbes, Paley und Bentham ihre wichtigsten Repräsentanten hat. Dieser ethische Empirismus übersieht, wie der theoretische, die ursprünglichen Voraussetzungen. —

Man wird in der hier dargestellten Anschauung leicht Kants Grundgedanken wiederfinden, aber in vager, unbestimmter Form. Whewells Verdienst besteht darin, dass er die Geschichte der Wissenschaften mit besonderer Berücksichtigung der Methode und des Erkenntnissproblems durchgeführt, und die Ursprünglichkeit und Activität des Gedankens gegenüber der empirischen Schule behauptet hat. Aber er unterwirft das Resultat seiner historischen und kritischen Prüfung nicht einer tiefergehenden philosophischen Behandlung. Er lässt sich in den meisten Fällen damit genügen, von jedem einzelnen wissenschaftlichen Gebiet auf eine apriorische Idee zurückzuschliessen, ohne zu untersuchen, in wie weit diese Ideen sich auf eine, oder doch auf einige wenige reduciren lassen, geschweige denn, wie sie sich zum Wesen des Bewusstseins verhalten, oder wie sie sich entwickelt haben. Diese Untersuchung ist aber um so nothwendiger, als die Ideen oder Grundbegriffe nicht nur in einen Gegensatz zum Empirismus treten, der nicht aus ihnen deducirt werden kann, sondern auch im Gegensatz zu einander stehen, wie z. B. der Begriff der Ursache (der mechanischen Ursache) zu dem des Zweckes. Mehrere der Ideen nimmt er auch in ganz populärer Form an, wie z. B. die Idee der Zweckmässigkeit. Er citirt hier Cuviers Worte: „Die Zoologie hat ein ihr eigenthümliches Princip, das sie mit grossem Vortheil bei verschiedenen Gelegenheiten anwendet, und

das ist das Princip der Existenzbedingungen, was man gewöhnlich auch das Princip der Zweckursachen nennt.“ Sieht man jedoch näher zu, so führen gerade diese Worte über die populäre Vorstellung eines Zweckes hinaus. Denn was Cuvier meint, ist eigentlich nichts anderes, als dass der Bau und die Organe eines lebenden Wesens so beschaffen sein müssen, dass seine Existenz möglich ist; deshalb kann die Analyse der Existenzbedingungen (conditions de l'existence) oft zu Gesetzen führen, die mit der Erfahrung übereinstimmen. Aber von einer vorhergehenden Anpassung des Individuums je nach den Bedingungen, braucht hier noch nicht die Rede zu sein. Die Uebereinstimmung kann ganz einfach in der Wechselwirkung der lebenden Wesen mit den äusseren Bedingungen ihren Grund haben. Whewell ist, wie wir gesehen haben, nicht der Meinung, dass diese Grundbegriffe von Anfang an im Bewusstsein bereit liegen. Er deutet, wie schon an einzelnen Stellen bemerkt, an, dass die Formen, unter welchen wir die Dinge auffassen, sich gestalten, ehe wir uns unserer selbst bewusst werden, so dass wir sie dann nur in der Gestalt kennen, in welche die Begebenheiten unseres unbewussten Lebens sie gebracht haben. Diese Andeutung weist darauf hin, — was Whewell auch sonst betont, — dass die Ideen aus der Activität des Geistes entspringen und kein selbständiges Dasein haben. Das Auffallendere jedoch ist, dass er sich mit dem blossen Aufzählen, ohne nähere Kritik und Analyse zufrieden giebt. In dieser Hinsicht hat sein Gegner, Stuart Mill, einen grossen Vorzug vor ihm.

Während es sich nicht leugnen lässt, dass Whewell, was die allgemeine Auffassung des Wesens der Erkenntniss betrifft, klarer sah als Mill, kann er sich doch in der

präcisen Angabe des Ganges der inductiven Forschung nicht mit ihm messen. Mill hält den exacten Standpunkt fest, fordert streng logische Beweise. Dadurch wird er zur Formulirung specieller inductiver Methoden geleitet. Whewell hebt die geistige Productivität hervor, die sich in den Entdeckungen offenbart. Vom rein logischen Standpunkt aus hat Mill Recht, wenn er sagt, dass man durch Whewells Bestimmung der Induction nicht über die Hypothese hinauskommt, da es an der exacten Verification mangelt. Metaphysisch und historisch hat Whewell, logisch dagegen Mill das Recht auf seiner Seite.

Whewell beachtete die Grenzen nicht, die Kant für die Anwendung der Grundbegriffe (Kategorien) gesteckt hatte. Die Ideen, die wir nothwendigerweise bei der Betrachtung der Natur und des Menschenlebens anwenden müssen, sind nach seiner Lehre die einzigen natürlichen Mittel, durch welche wir uns einen Begriff von dem Schöpfer und Lenker der Welt bilden können. Ebenso, wie wir sagen, dass jedes einzelne Ding eine Ursache haben muss, müssen wir auch annehmen, dass die ganze Welt eine Ursache nöthig hat. Dass es eine erste Ursache gegeben haben muss, hält er auch für ein Axiom. Wir können nicht bei einer unendlichen Reihe endlicher Ursachen stehen bleiben; wir müssen einen Anfang statuiren; denn der Gedanke muss sich über die endlose Succession erheben, wenn die Phänomene ihm verständlich werden sollen. Und die moralischen Ideen führen uns dazu, diese erste Ursache als geistige Vorsehungsmacht zu betrachten. — Whewell hat eine der sogenannten Bridgewater-Abhandlungen*) geschrieben, die darauf ausgingen, die in

*) So genannt nach einem 1829 gestorbenen Grafen von Bridgewater, der eine Summe zur Herausgabe solcher Schriften aussetzte.

der Welt offenbarte Weisheit und Güte des Schöpfers „auf wissenschaftlichem Wege“ zu beweisen. Sein unkritisches Untereinandermengen von Denken und Erfahrung und die daraus folgende Unklarheit in Bezug auf den rationellen Charakter der Erkenntniss tritt hauptsächlich in seinen theologischen Vorstellungen und ihrer Verbindung mit philosophischen Begriffen zu Tage. Mit derselben Leichtigkeit, mit der er auf die Vorstellung einer ersten Ursache zurückgeht, verbindet er die Lehre der Bibel mit der der Wissenschaft. Die moralischen Ideen sollen uns nicht nur zum Glauben an eine Vorsehung führen; sie sollen auch die Consequenz begründen, dass, da das sittliche Ideal nicht erreicht ist, übernatürliche Anstalten zu seiner Verwirklichung getroffen werden müssen. Zu diesen Anstalten gehört besonders die Bibel selbst, deren Erzählung von der Erschaffung der Welt, von der Wissenschaft, die nicht bis in den Anfang der Zeiten hinaufreicht, weder bestätigt noch verworfen werden kann. — Auch hier finden wir eine Unbestimmtheit in den Begriffen, einen Mangel an tiefer gehender Kritik, sowie an dem Bewusstsein der entscheidenden Unterschiede, der Whewells Verdienste um das Erkenntnissproblem verringert.

2. William Hamilton (geb. 1788, gest. 1856). Dieser Name führt uns nach Schottland, von wo aus am Schluss des vorigen Jahrhunderts, die erste, gegen den Empirismus gerichtete Reaction in Britannien selbst ausging. Von dieser Zeit an hat Thomas Reids Lehre an den schottischen Universitäten geherrscht. Sie scheint mit dem Volks-

charakter übereinzustimmen. Ihren Hintergrund bildet eine feste und ernste, moralische und religiöse Ueberzeugung, wie sie sich in dem Vaterlande John Knox's erwarten lässt. Sie hält sich besonnen und ruhig in den gewohnten Grenzen des Bewusstseins, und sucht nur die Thatsachen dieses Bewusstseins darzustellen, sie legt jedoch das Hauptgewicht durchaus auf die Erfahrung und will Bacos und Newtons Lehren anwenden, nur nicht mit Locke und Condillac die Erfahrung auf das Sinnliche beschränken. Sie sucht nach den ursprünglichen und nothwendigen Aussagen des Bewusstseins, die aller weiteren Erfahrung zu Grunde liegen. Die schottische Philosophie ist wesentlich empirische Psychologie, nur dass sie Bewusstseinsthatsachen nachzuweisen sucht, die von der gewöhnlichen Erfahrung ihrer Meinung nach übersehen werden. Sie ruht auf der Grundlage des Empirismus, obgleich sie seine Consequenzen bestreiten will. Sie glaubt unmittelbar primitive Facta finden zu können, und bleibt bei einer Reihe von Principien stehen, die sie für die letzten erreichbaren hält. Dadurch wird sie eine Art „systematischer Leichtgläubigkeit" und sündigt gegen die wahre empirische Methode, die ein Factum erst anerkennt, wenn die wissenschaftliche Untersuchung es nachgewiesen hat.

Die schottische Schule weist so nach zwei Richtungen hin. Das Hauptgewicht kann auf die empirische Tendenz gelegt werden und wir kommen so durch Verschärfung der wissenschaftlichen Methode zu dem Standpunkt der modernen englischen Psychologie. Diesen Weg schlug schon Thomas Brown, gest. 1820, ein; auch James Mill und Bain sind in dieser Weise aus der schottischen Schule hervorgegangen. Man konnte aber auch das kritisch speculative Element hervorheben und sich dadurch

Kant nähern. Auf diesem Wege hat Hamilton die schottische Schule über ihre vage und unwissenschaftliche Haltung hinausgeführt. Er brachte zu dieser Aufgabe eine tiefe, allseitige Kenntniss der griechischen und deutschen Philosophie mit, überhaupt eine erstaunliche und in England damals seltene Belesenheit in der Geschichte der Philosophie, welche nicht wenig dazu beiträgt, seine Schriften höchst interessant zu machen. Aber er war ausserdem ein scharfer Logiker und Dialektiker, ein Forscher, der das Ziel und den Endzweck des philosophischen Forschens in der geistigen Activität und in der durch sie hervorgerufenen Bewegung der höchsten geistigen Kräfte sah. Er hat nicht viel geschrieben, aber er wirkte viele Jahre hindurch als Professor der Philosophie in Edinburg. Er selbst gab nur einige Abhandlungen heraus, die er seiner Ausgabe Reid's beifügte, und eine Sammlung seiner Artikel in der Edinburg-Review unter dem Titel „Discussions on philosophy" (1852). Nach seinem Tode wurden seine Vorlesungen über Metaphysik und Logik von Mansel und Veitch in vier Bänden herausgegeben.

Die erste Arbeit, die Hamilton berühmt machte, war eine Abhandlung in der Edinburg-Review 1829, und richtete sich gegen Schellings und Cousins Lehre vom Absoluten. Es ist dies ein Versuch nachzuweisen, dass es keine Philosophie des Unbedingten geben kann. — Wir können nur das Bedingte und Begrenzte erkennen. Das Unendliche, d. h. dasjenige, welches unbedingt ohne Grenze ist, und das Absolute, das unbedingt in sich selbst abgeschlossen ist, können wir nicht erfassen, nicht in unsern Gedanken construiren. Unser Gedanke ist von Anfang bis Ende bedingt, ja, denken heisst bedingt machen (to think is to condition). Der Gedanke kann das Bewusstsein

nicht überschreiten, ebensowenig wie der Adler über die Grenzen der Atmosphäre hinausfliegen kann. Und das Bewusstsein hat seine bestimmten Bedingungen, die jedem Bewusstseinsinhalt zu Grunde liegen: 1) Wir fassen die Existenz in Zeit und Raum auf, nicht an und für sich. Aber Zeit und Raum setzen ein Verhältniss zwischen verschiedenen existirenden Elementen voraus; das in Zeit und Raum Existirende ist deshalb relativ, und Zeit und Raum können nicht auf das Unbedingte angewendet werden. 2) Das Bewusstsein setzt fernerhin einen Gegensatz zwischen dem Erkennenden und dem Erkannnten, zwischen Subject und Object, voraus; dieser Gegensatz kann aber nicht auf das Unbedingte angewendet werden, welches dadurch relativ werden würde. Der einzige Ausweg wäre hier, mit Schelling anzunehmen, dass das Unbedingte über den Gegensatz zwischen Subject und Object erhaben, die „Indifferenz" beider sei, und dass wir, um diese Indifferenz zu erkennen, uns über das Bewusstsein und die Reflexion, die immer Vielheit und Relativität voraussetzt, erheben müssen. Aber wie können wir uns über unser eignes Bewusstsein erheben? Und mit welchem Recht können wir eine Kraft statuiren, die mit den Gesetzen unseres Bewusstseins selbst im Widerspruch steht?

Man sieht, wie Kants Lehre von Hamilton aufgenommen worden ist und eine Hauptrolle in seiner Anschauung spielt. Doch trennt er sich von Kant in einem entscheidenden Punkte. Kant hatte wohl die Anwendbarkeit unserer Anschauungs- und Gedankenformen auf das Phänomenale und Relative eingeschränkt, aber er erkannte doch das Unbedingte als ein Vernunftprincip an, welches zwar nicht als constructives Princip zu Grunde gelegt werden kann, wohl aber regulative Bedeutung hat, dazu dient,

über das relativ Gegebene hinauszuführen und ideale Aufgaben zu stellen. Hierin sieht Hamilton den Keim zu den Systemen der auf die Idee des Unbedingten begründeten deutschen Speculation. Der Hauptfehler liegt seiner Meinung nach darin, dass man das Unbedingte als positiven Begriff auffasst. Nur das Bedingte können wir positiv erkennen, begreifen, auffassen und vermittelst unserer Gedanken darstellen. Das Unbedingte, die Negation des Bedingten ist unerkennbar und unbegreiflich, ist ein rein negativer Begriff, eben wie das Unfassbare. Wollten wir nun mit Kant sagen, dass wir gleichwohl das Unbedingte als positives regulatives Princip besitzen, so müssten wir einen Selbstwiderspruch in unsere höchsten geistigen Kräfte zugeben, was uns nothwendigerweise zum Skepticismus führen würde. Die Lösung ist dagegen ganz einfach, wenn man daran festhält, dass wir nur das Bedingte auffassen können, und dass das Unbedingte für uns eine reine Negation ist. Das Bedingte liegt immer zwischen zwei Extremen, die den Charakter des Unbedingten tragen, wir können keins von ihnen erfassen, und doch muss eins von ihnen das Wahre sein. Die Welt muss, z. B. entweder einen Anfang gehabt haben, oder ewig sein, aber wir können ebensowenig einen absoluten Anfang, wie eine unendliche Ewigkeit begreifen. Wir lernen hieraus, dass wir den Gedanken nicht zum Massstab der Existenz machen können. Wir kennen nur bedingte Existenz, nicht Existenz an und für sich. Was über das Bedingte hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens. Es muss eine Existenz an und für sich geben, sonst gäbe es keine bedingte Existenz. „Und durch eine wunderbare Offenbarung wird uns so gerade durch das Bewusstsein des Mangels an einer Fähigkeit dasjenige aufzufassen, was über das Relative,

Endliche hinausgeht, der Glaube an etwas Unbedingtes eingeflösst, das jenseits der Wirklichkeit, die wir begreifen können, liegt."

Wenn die Philosophie das Unbedingte zu ihrem Gegenstand haben sollte, wäre sie unmöglich. Eine absolute Wahrheit ist uns unzugänglich. Aber darauf beruht auch der Werth und die Bedeutung der Philosophie gar nicht. Sie geht nicht von fertigen Resultaten aus. Eine vollständige Lösung der Probleme, die jeder weiteren Discussion ein Ende machte, würde eine Lähmung des philosophischen Strebens sein, und uns zu intellectueller Barbarei zurückführen. Unser Wesen und unser Glück besteht in Thätigkeit, und die Erkenntniss ist nur von Werth, so lange sie Wirken und Streben ist, nicht todter Besitz. Die Bedeutung und Nothwendigkeit der Speculation muss man hauptsächlich in der durch sie bewirkten Uebung unserer höchsten geistigen Kräfte suchen. Lessing hat Recht: für uns ist das ewige Streben nach Wahrheit besser als der Besitz derselben. Wachender Irrthum ist besser als schlafende Wahrheit. Das Höchste, was die Philosophie erreichen kann, ist die Anerkennung unserer Unwissenheit in Bezug auf die Existenz an sich. Es giebt jedoch zwei Arten von Unwissenheit. Wir philosophiren, um der blinden, gedankenlosen Unwissenheit, welche die Bedingungen des Bewusstseins und der Wahrheit nicht kennt, zu entgehen, und erlangen, wenn wir diese Bedingungen erkannt haben, die höhere, die bewusste Unwissenheit (docta ignorantia).

Hamilton statuirt also einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben. Letzteres nur erreicht das Unbedingte. Aber welche Motive hat der Glaube, über das Endliche hinaus zu suchen, und die positive Realität des

Unbedingten anzunehmen, statt es als eine blosse Möglichkeit „ein Ding an sich" zu betrachten? Diese Motive liegen im Wesen des Menschen als einer moralischen Persönlichkeit. Der Mensch ist sich eines unbedingten Pflichtgesetzes bewusst, und die moralische Verantwortlichkeit setzt wieder Willensfreiheit voraus. Das Wesen des Menschen hat im Kampf zwischen der moralischen Freiheit und der physischen Nothwendigkeit seinen eigenthümlichen Ausdruck. Und nur als freies, moralisches Wesen kann er an einen wirklichen und heiligen Weltenlenker glauben. Zwar ist eine unbedingte Freiheit unbegreiflich, aber wir wissen ja, dass die Grenzen des Gedankens nicht die der Möglichkeit und Wirklichkeit sind. Durch diese Anerkennung bahnt die Philosophie den Weg für die Anerkennung der Verantwortlichkeit und Freiheit, welche auch die christliche Offenbarung voraussetzt. Das Ende der Philosophie ist der Theologie Anfang.

Wir sind hier bei dem Kernpunkt in Hamiltons Lebensanschauung angelangt. Die Relativität der Erkenntniss macht hier dem moralischen und religiösen Glauben an das Unbedingte Platz. Das geistige Wesen des Menschen, wie es durch die moralische Verantwortlichkeit und Freiheit bewiesen wird, war für ihn, wie für Kant das Höchste. Sein Wahlspruch war: „Es giebt auf Erden nichts Grosses ausser dem Menschen und im Menschen nichts Grosses ausser dem Geiste". Stuart Mill opponirt gegen diesen Standpunkt, der eine entschieden spiritualistische Tendenz hat. In diesem Kernpunkt tritt der Gegensatz der beiden Philosophen, der Repräsentanten der zwei streitenden Schulen, deutlich hervor. Mill hält mit Hamilton daran fest, dass wir nur das Relative und Bedingte erkennen, meint aber mit Recht, dass wir so

auch das menschliche Wesen als bedingt auffassen müssen, dass die Methode, die uns zur Einsicht in die Naturgesetze führt, uns auch die Gesetze des Menschenlebens kennen lehren muss, da das Leben des Menschen nur ein Theil des Naturlebens ist. Auf diesem Gebiet liegt gerade Mills Stärke; seine Auffassung des Ursachebegriffs hilft ihm über die Abstractionen der Freiheits- und Nothwendigkeitslehre hinweg. Zugleich hat er klar erkannt, dass Hamiltons Philosophie in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit durch die Ideen der unbedingten Freiheit bestimmt wird. Für Hamilton musste Mills Lehre als Fatalismus gelten, und Fatalismus führte, seiner Ueberzeugung nach, nothwendigerweise zu Materialismus und Atheismus. Die Wissenschaften, welche ganz besonders auf dem Begriff der Nothwendigkeit beruhen, wie Mathematik und Physik, betrachtete er deshalb mit etwas misstrauischen Blicken. Diese seine Entfernung von den Naturwissenschaften stellt ihn in Gegensatz zu dem Streben der ganzen neusten Philosophie, das gerade auf engen Anschluss an dieselbe hinzielt.

Mill hatte, wie wir gesehen haben, mehr Glück mit den Geschossen, die er in die Festung selbst schleuderte, als mit seinen Angriffen auf die Aussenwerke. Hamiltons Verdienste beruhen auf der Klarheit und Originalität, womit er Kants Lehre von der Relativität der Erkenntniss auffasste, und Mansel hat nachgewiesen, dass Mill, was die Hauptpunkte in seinem Angriff auf diese Lehre betrifft, Hamilton nicht verstanden hat. Ausserdem konnte Mill in Folge seiner empiristischen Richtung Hamilton nicht an der eigentlich entscheidenden Stelle angreifen. Diese Stelle finden wir in dem Verhältniss zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, von welchem Hamilton ausgeht: Das Unbedingte bestimmt er als Negation des Bedingten. Wenn man von dieser Bestimmung ausgeht, braucht man nicht erst die Unmöglichkeit der Auffassung des Unbedingten nachzuweisen; denn dann liegt in diesem Begriff von vornherein ein Widerspruch. Wenn nämlich dem Unbedingten das ausser ihm liegende Bedingte als Gegensatz gegenübersteht, so wird es dadurch selbst bedingt und relativ, wird also in demselben Augenblick, wo man es annimmt, wieder aufgehoben. Aber welches Recht hat man, von dieser Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten auszugehen? Es ist freilich eine Voraussetzung, die im gewöhnlichen Bewusstsein liegt, und in den überlieferten religiösen Vorstellungen enthalten ist. Aber es muss der erste Schritt des philosophischen Gedankens sein, sich über diesen Dualismus zu erheben. *)

Das wirklich Unbedingte muss dasjenige sein, das seine näheren Bestimmungen von dem Bedingten erhält, dasjenige in dessen Wesen alle Bedingungen ihren letzten Grund haben; das wirklich Absolute muss in einem inneren Verhältniss zum Relativen stehen. Allerdings ist deshalb eine unmittelbare und absolute Erkenntniss des Unbe-

*) Er tritt in der Geschichte der Forschung in doppelter Form auf. Für die Griechen war das Endliche und Begrenzte das Vollkommne, das Unendliche dagegen das Niedrigere und in letzter Instanz das Schlechte. Origenes fasste deshalb Gott als begrenzt auf. Im Mittelalter (Augustin und Anselmus) wurde das Verhältniss umgekehrt. Gott wurde das Unendliche, ewig über die Welt der Endlichkeit erhaben. Gleich bei Beginn der neueren Zeit suchten dagegen scharfsinnige Denker (Cusa, Bruno, Spinoza) die innere Einheit des Unendlichen und des Endlichen. Hamilton hat dies bei seiner Kenntniss der Geschichte der Philosophie klar gesehen; er findet schon bei Cusa die Idee der neueren speculativen Philosophie von dem Absoluten, die er bekämpfte.

dingten unmöglich; soweit hat Hamilton Recht. Aber wir können durch die Erkenntniss des Bedingten eine entscheidende Bestimmung des Unbedingten erreichen kraft des zwischen ihnen bestehenden inneren Verhältnisses. Hier liegt eine Reihe von Problemen, mit denen sich die englische Philosophie nur wenig beschäftigt hat, die jedoch in den grossen Systemen auf dem Festlande, besonders bei Spinoza und Hegel in epochemachender Weise bearbeitet worden sind, Problemen, die sich unvermeidlich vordrängen, so oft sie auch bei Seite geschoben werden.

Hamilton kann selbst den Unterschied zwischen der Existenz an sich und den Phänomenen, zwischen dem Bedingten und Unbedingten nicht festhalten. Er sagt (Metaphysics I p. 125), dass wir aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der Phänomene viele gültige Schlüsse auf das unbekannte Princip, dessen Offenbarungen sie sind, ziehen können. Obgleich sich uns deshalb die Existenz nur in Phänomenen offenbart, und wir nur eine relative Erkenntniss von Geist und Materie haben können, so können wir doch, wie Erfahrung und Beobachtung uns lehrt, durch Schlüsse und Analogien uns über die blosse Erscheinung erheben. Aber wie könnte das möglich sein, wenn nicht zwischen der Existenz an sich und den Phänomenen ein innerer Zusammenhang bestände? — Nach Hamilton ist das Ende der Philosophie der Anfang der Theologie. Aber es handelt sich nun darum, mit welchen Mitteln die Theologie ihre Lehre aufbauen soll. Blicken wir auf die Geschichte der Theologie zurück, so finden wir, dass sie immer die philosophischen Begriffe oder wenigstens Begriffsformen benützt hat. Wenn aber nun diese Begriffe, wie alle unsere Gedanken und Erkenntnisse nur das Bedingte betreffen, wie wäre dann eine theologische Lehre von dem

Unbedingten möglich? Hamilton sagt selbst, dass es keine Schwierigkeiten in der Theologie giebt, die sich nicht schon in der Philosophie zeigen. Aber andererseits muss man auch sagen, dass die Schwierigkeiten, die sich in der Philosophie erheben, auch für die Theologie gelten. Es ist also inconsequent, wenn Hamilton an einer Stelle die Unvollkommenheit und geringe Bedeutung der englischen Theologie von ihrem unphilosophischen Charakter herleitet. Consequent ist es dagegen, wenn er einschärft, dass die Aussage der Bibel ohne Deutelei gelten solle, dass die Hauptarbeit des Theologen in der Verkündigung der Bibel beruht, und dass daher philologische Kenntniss die einzige nothwendige Bedingung für die Theologie ist. Consequent ist es auch, wenn sein begabter Schüler Henry Mansel aus seinen Principien die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie hergeleitet hat.

Für das sogenannte „Bampton-Legat“ werden in Oxford alljährlich Vorlesungen zur Vertheidigung der christlichen Lehre gehalten. Solche „Bampton-lectures“ hat auch Mansel gehalten, und hat hier „sein kurzes Auftreten auf einem theologischen Catheder benutzt, um zu beweisen, dass es gar keine Theologie gäbe.“*) Er erklärt sich (in seinem Buch „Limits of religious thought“ 1858) erst sowohl gegen den Dogmatismus, wie gegen den Rationalismus. Der Dogmatismus will wissenschaftlich gestaltete Dogmen aus dem religiösen Glauben deduciren; der Rationalismus will die religiösen Vorstellungen auf den symbolischen Ausdruck abstracter Wahrheiten reduciren. Beide gehen von dem Gedanken aus, eine höhere Erkenntniss der göttlichen Dinge zu erlangen. Man meint, wenn man

*) Remusat: La theologie naturelle en France et en Angleterre p. 75.

das Bildliche, Anthropomorphistische aufhöbe, würde man zu einer wahreren Erkenntniss Gottes gelangen. Aber die abstracten Formen, die an Stelle der sogenannten bildlichen gesetzt werden, sind durch das Wesen unseres Bewusstseins und unserer Erkenntniss, welches endlich ist, bedingt. Wir können das Unbedingte nicht als persönliches Wesen fassen, was wir doch aus moralischen und religiösen Gründen thun müssen. Unsere Persönlichkeit ist endlich und bedingt und kann daher nicht die Form für die Auffassung des Unbedingten sein. Jeder Versuch, einen rationellen Gottesbegriff zu entwickeln, führt daher, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, zum Pantheismus, der mit dem moralischen und religiösen Glauben unvereinbar ist. Deshalb kann es keine wissenschaftliche Theologie geben. Da aber der Gedanke nicht das ganze Wesen des Menschen ausmacht, da er als moralische und religiöse Persönlichkeit sich in einem Abhängigkeits- und Verpflichtungsverhältniss gegenüber dem höchsten persönlichen Wesen, dem Gegenstand seiner Verehrung, der Quelle der Gesetze seines Handelns*) fühlt, so muss die religiöse Lehre sich an alle Seiten des Menschen wenden, muss an sein Gefühl und seinen Willen appelliren, Analogien und Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus dem Gebiet

*) „Gottes Namen in abstracter Speculation als bloss angenommene Bezeichnung für das letzte Glied in der Kette des Gedankens anwenden, und aus practischem Grunde in Ehrfurcht und Gehorsam an ihn glauben, sind zwei ganz verschiedene Dinge; und nur dem Letzteren, nicht dem Ersteren ist der Begriff Gottes als Person nothwendig. Wäre der Mensch ein reines Verstandeswesen, so würde die Hauptschwierigkeit bei dem Problem des Unbedingten fortfallen. Aber er ist auch ein Wesen mit religiösen und moralischen Fähigkeiten, und auch diese wollen durch eine gültige Lösung des Problems zufrieden gestellt werden.“ Mansel: The philos. of the cond. p. 13.

des Endlichen zwar anwenden, aber ihre Gültigkeit nicht ausschliesslich auf die Anerkennung durch den Gedanken gründen. Wir müssen also Wissen und Glauben aufs schärfste unterscheiden. Wir können nicht begreifen, wie das Unbedingte und Persönliche im göttlichen Wesen vereinigt sind, aber dass es auf die eine, oder andere Weise darin vereinigt ist, müssen wir glauben. Unser Gedanke kann deshalb nicht als Massstab für unseren religiösen Glauben angenommen werden, wir sind nicht im Stande, uns einen wissenschaftlichen Gottesbegriff zu bilden, nach welchem wir die religiöse Lehre beurtheilen könnten. — Das ist Mansels Lehre von „den Grenzen des religiösen Gedankens,“ die in neuester Zeit in England soviel Aufsehen erregt hat.

Es ist ein Zeichen der Zeit, dass man in unseren Tagen von so vielen, verschiedenen Seiten Angriffe gegen die Theologie richtet. Der soeben geschilderte, welcher von der Oxforder Universität, dem alten Bollwerk der englischen Orthodoxie ausging, hat das mit der Polemik des dänischen Philosophen R. Nielsen*) gemeinsam, dass er nicht von einem feindlichen Verhältniss zu der positiven Religion ausgeht, sondern zu gleicher Zeit die Eigenthümlichkeit des religiösen Glaubens und die Gesetze der wissenschenschaftlichen Erkenntniss behaupten will. Jedoch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Mansel's und Nielsen's Anschauung, und zwar in einem Punkt, wo man einräumen muss, dass der englische Philosoph consequenter als der dänische ist. Nielsen hält an einer Philosophie des Unbedingten fest, die Mansel leugnet.

*) S. über ihn die Abhandlung des Verfassers „Die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrhundert“ in „Archiv für die Geschichte der Philosophie“. 2. Bd. S. 68 f. (Spätere Anm.)

Von Hegels absolutem Idealismus ausgehend, behauptet Nielsen auch in seiner späteren Lehre die Möglichkeit, das Wesen des absoluten Geistes philosophisch zu bestimmen, eine Möglichkeit, die für ihn eins ist mit der Möglichkeit der Erkenntniss. Hier erhebt sich nun die Schwierigkeit, das Verhältniss zwischen dieser philosophischen Gottesidee und jener Auffassung der Gottheit, zu welcher die Forderung eines religiösen Lebens uns führt, zu bestimmen. Es kann doch nicht zwei absolute Ideen geben, und der Streit zwischen Philosophie und Religion fängt aufs neue bei der Frage an, welche von beiden entscheiden soll, was das wahre Unbedingte ist. Dies hat Mansel und auch Hamilton schon klar gesehen. Sie leugnen, dass die Philosophie das Absolute und Unbedingte erkennen kann, und damit ist den religiösen Vorstellungen der Weg geöffnet. Mansel bemerkt, dass die griechischen Philosophen eine philosophische Idee des Absoluten, des, Allem zu Grunde liegenden Princips haben konnten, ohne sie mit der Gottheit der Volksreligion in Eins verschmelzen zu müssen; sie konnten die Götter der Volksreligion als abgeleitete, persönliche Formen dieses Absoluten betrachten, ebenso wie in der Theogonie die höheren Götter aus Chaos und Nacht entstanden waren. Innerhalb des Christenthums jedoch muss das absolute Princip, das man annimmt, nothwendiger Weise mit dem Gott, an den man glaubt, verschmolzen werden.

So sehr man nun auch Mansel hierin Recht geben muss, so ist es doch noch eine Frage, ob der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen festgehalten werden kann, selbst wenn man ihn so auffasst, wie er es thut. Jede positive Religion will ja eben gerade lehren, was Gott und das Göttliche ist, und namentlich die christliche

Kirche stellt eine Reihe bestimmter Lehrsätze auf, deren Anerkennung sie verlangt; bei der Entwicklung dieser Lehrsätze ist es, wie auch die Geschichte der Dogmen beweist, unmöglich, Gedanken und Erkenntniss auszuschliessen. Der Glaube kann also ohne Theologie nicht sein, und es wird sich deshalb als eine Illusion erweisen, wenn man meint, alle Theologie umstürzen und doch dabei den positiven Glauben behaupten zu können.

Nur wenn man eine dualistische Sonderung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten annimmt, kommt man zu diesem Gegensatz zwischen Wissen und Glauben. Will man das Uebernatürliche behaupten, so ist es gewiss consequent, die Unmöglichkeit einer Begründung auf dem Wege des Denkens anzuerkennen. Aber das übernatürliche Prinzip, das an sich eine Verneinung der Gültigkeit des Gedankens einschliesst, ist der Philosophie fremd. Sie kann das Absolute nur als innewohnend, in seinem inneren Verhältniss zum Relativen erfassen, sie entdeckt im moralischen und religiösen Wesen des Menschen durchaus nicht die Nothwendigkeit, diesen rationellen, humanen Standpunkt zu verlassen, da wir zur Erkenntniss der wahren Moralität, der wahren Religiösität keine anderen Mittel haben, als eben den Gedanken, die Erkenntniss selbst. Wenn es, wie Mansel erklärt, „rechtmässige Quellen der Ueberzeugung“ gäbe, „verschieden von denen, die das gewöhnliche sogenannte Erkennen constituirt“, so müsste diese Ueberzeugung sich nach einer Logik entwickeln, die von der, welche wir kennen und anwenden, verschieden ist, so dass wir zwei Arten von Logik bekämen, — und der alte Streit wieder von vorn anfinge.

Wir wenden uns nun zu Hamilton zurück. Stuart Mills Kritik der Philosophie Hamiltons ging theils darauf

aus, den Versuch der Behauptung eines vom Wissen unabhängigen Glaubens zu bekämpfen; — und in diesem Punkt wenigstens war Mill nicht gerade glücklich, obgleich er für die Sache der Philosophie stritt; es handelte sich hier um Probleme, die er und seine Schule immer bei Seite geschoben hatten, und er wagte sich somit hier auf ein fremdes Gebiet, — theils war sie gegen Hamiltons logische und psychologische Lehre gerichtet, die wir jetzt charakterisiren wollen.

Die Logik ist nach Hamilton eine rein formelle aprioristische Wissenschaft. Sie soll auf die wirkliche Existenz und ihre Verhältnisse gar keine Rücksicht nehmen, sondern, sich nur mit den Gesetzen und Bedingungen des Gedankens beschäftigen. Ueber die Wahrheit oder Falschheit der Sätze an sich entscheidet die Logik gar nichts; denn es kann alles wahr sein, was nicht einen Widerspruch enthält. Die Logik hat also nur mit der Nothwendigkeit zu thun, die auf dem gegenseitigen Verhältniss der Begriffe beruht, kann aber über die reale Nothwendigkeit, die der wirklichen Natur der Dinge entspringt, nichts entscheiden. Hamilton macht sogar Aristoteles den Vorwurf, durch seine Rücksichtnahme auf den realen Zusammenhang, den formellen und abstracten Charakter der Logik geschädigt zu haben.

Auf dem Gebiet der formellen Logik hat Hamilton eifrig und kräftig gearbeitet. Er hat eine neue Theorie der Schlüsse aufzustellen versucht, auf die wir nicht näher eingehen können. Aber mit Bezug auf die formelle Logik im Ganzen, müssen wir bemerken, dass Mill Recht hat, wenn er meint: sie könne wohl als Probe dienen, ob unsere Schlüsse Widerspruch enthalten, sie zeige aber nicht, wie wir neue Erkenntniss gewinnen können. Die

Erweiterung, die Mill der Logik gegeben hat, ist deshalb ein wirklich wissenschaftlicher Fortschritt. Die formelle Logik beweist die Uebereinstimmung des Gedankens mit sich selbst, löst aber die wichtigste Aufgabe, die Uebereinstimmung des Gedankens mit der Wirklichkeit, das eigentliche Erkenntnissproblem nicht. —

Seinen allgemeinen philosophischen Ausgangspunkt hat Hamilton mit der früheren schottischen Philosophie gemein, indem er die Philosophie als die wissenschaftliche Darstellung und Entwicklung der Thatsachen des Bewusstseins betrachtet.*)

Von den ursprünglichen Aussagen des Bewusstseins, unseren instinctiven Annahmen, muss jede Philosophie ausgehen, wenn sie sich nicht selbst aufheben will. Das Bewusstsein ist für den Philosophen, was für den Theologen die Bibel. Dass diese ursprünglichen Aussagen wahr sind, müssen wir annehmen, „wenn nicht die Wurzel unserer Natur selbst eine Lüge ist.“ Und die wichtigste dieser Annahmen und ursprünglichen Facta ist der Gegensatz zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand, zwischen Ich und Nicht-Ich. Der Idealismus, der das „Nicht-Ich“ aufhebt und es zu einem blos subjectiven Phänomen macht, löst alles in Träume und Schatten auf.

Es ist dieselbe Argumentation, die Reid gegenüber Hume anwandte. In zwei Punkten jedoch weicht Hamilton von Reid ab. Er betrachtet nicht wie dieser das Bewusstsein als besondres, von Wahrnehmung und Aufmerksamkeit verschiedenes Vermögen, sondern als eins mit der

*) Die Philosophie im eigentlichen Sinne hat es also nur mit dem Geistigen, gar nicht mit dem Materiellen zu thun. Vgl. Hamiltons Wahlspruch. Philosophie ist nur die „philosophy of mind“; „natural philosophy“ ist nicht das, was wir unter Philosophie verstehen.

unmittelbaren Erkenntniss. Wir erkennen einen Gegenstand unmittelbar, d. h. wir sind uns seines Vorhandenseins bewusst. Wir erkennen uns selbst unmittelbar, d. h. wir sind uns unseres eigenen Daseins bewusst. Hamilton stellt es zweitens als eine nothwendige Voraussetzung hin, dass die ursprünglichen Aeusserungen des Bewusstseins keinen Widerspruch in sich bergen. Nur unter diesen Voraussetzungen haben diese primitiven Aussagen, die Principien des gesunden Menschenverstandes, Gültigkeit vor allen abgeleiteten Bewusstseinsphänomenen, deren Gültigkeit auf ihnen beruht.

Das Bewusstsein selbst kann nicht näher definirt werden, da es aller Erkenntniss zu Grunde liegt. Alles, was wir uns vorstellen und begreifen können, begreifen wir mit Hülfe des Bewusstseins. Dieses wird beständig vorausgesetzt. Wenn dieses nun selbst wieder beleuchtet und begriffen werden könnte, so müssten wir ja dazu noch ein zweites Bewusstsein haben, und so fort bis ins Unendliche. Aber obgleich das Bewusstsein nicht definirt werden kann, kann man es doch analysiren.

Wir können Bewusstseinsphänomene festhalten, vergleichen, und daraus die allgemeinen Bedingungen der Bewusstseinsacte erschliessen. Die Philosophie, (als philosophy of mind) zerfällt in drei Haupttheile. In dem ersten, der Phänomenologie oder empirischen Psychologie, werden die Bewusstseinsphänomene so dargestellt, wie sie sich thatsächlich vorfinden, sie ordnen sich in drei Gruppen: Erkenntniss, Gefühl und Willen. Der andere Theil, die Nomologie oder rationelle Psychologie, giebt die Gesetze, die für diese Phänomene gelten und wird deshalb in Logik, Aesthetik und Ethik getheilt. Der dritte Theil endlich, die Ontologie oder „inferential psychology", zieht hieraus

die Resultate mit Bezug auf das Wesen des Geistes an und für sich, namentlich werden hier die Probleme der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele behandelt. — Hamilton ist nur zur Ausführung der Phänomenologie und der Logik gekommen. Eigentlich muss diese Anschauung auf derselben Klippe stranden, wie der Empirismus. Sie geht von der empirischen Psychologie aus und kann sich nur durch eine Inconsequenz über diese empirische Grundlage erheben und Gesetze für das Wahre, Schöne und Gute aufstellen. Jedenfalls würde die ganze Anschauung rein subjectiv sein, da sie nur auf den subjectiven Bewusstseinsphänomenen aufgebaut ist, — wenn sie nicht mit einer Postulation der Voraussetzung anfinge, dass diese Phänomene objective Gültigkeit haben, da „die Wurzel unserer Natur nicht eine Lüge sein kann."

Doch zeigt es sich bei näherer Betrachtung, dass Hamilton eigentlich einen anderen Ausgangspunkt, als diesen empirisch psychologischen hat, dass er, wie Kant, von der ursprünglichen Activität des Bewusstseins ausgeht. Hierauf beruht das kritisch-speculative Element bei ihm, das ein interessantes Correctiv für die Lehren der empirischen Schule giebt.

Jedes Bewusstsein, sagt er, setzt etwas Doppeltes, einen Gegensatz voraus. Deshalb ist all unsere Erkenntniss bedingt. Ein Gegensatz, eine Zweiheit kann aber nicht ohne Vergleichung aufgefasst werden, deshalb liegt in jedem Erkenntnisact ein Unterscheiden und Urtheilen. Die vergleichende Thätigkeit spielt auch in den einfachsten Beobachtungen eine Rolle. Der erste Bewusstseinsact, ist die Bestätiguug davon, dass etwas existirt; er setzt aber ein Unterscheiden zwischen Existenz und Nicht-Existenz voraus, also eine Vergleichung dieser beiden Zustände.

Darnach wird zwischen dem Ich und dem äusseren Gegenstand, zwischen den verschiedenen inneren und äusseren Phänomenen u. s. w. unterschieden. Von den einfachsten bis zu den höchsten und complicirtesten Bewusstseinszuständen spüren wir die vergleichende Thätigkeit als ständige Bedingung. Während dieser Thätigkeit folgt das Bewusstsein gewissen Gesetzen, welche die Bedingungen angeben, ohne die es nicht fungiren kann.

Diese Gesetze sind deshalb Grundgesetze unserer Erkenntniss (die logischen und mathematischen Grundsätze); sie sind apriorisch, in ihrem Princip unabhängig von der Erfahrung, die aus ihrer Nothwendigkeit folgt. Eine wirkliche Nothwendigkeit kann die Erfahrung uns nicht lehren. Erst durch diese Bewusstseins-Activität und die Gesetze, denen sie folgt, entsteht die Erkenntniss. Hat die Erkenntniss deshalb auch ihren Beginn in der Erfahrung, so liegt doch ihr eigentlicher Ursprung im Geiste selbst.

Wenn Hamilton eine solche Auffassung von dem Wesen der Erkenntniss hat, so kann er nicht wie die englischen Psychologen die Gesetze der Ideenassociation als die einzigen auf dem Gebiet geistigen Lebens geltenden betrachten. Er kann sie ebensowenig als Ausdruck für rein passive Begebenheiten innerhalb des Bewusstseins auffassen, sondern muss sie auf die Bewusstseinsenergie als ihren letzten Grund zurückzuführen suchen. Wie sich diese Energie schon in der Auffassung und Beobachtung der Gegenstände äussert, so haben wir es auch dieser Energie des Ich zu verdanken, dass die Vorstellung eines bestimmten Eindrucks so festgehalten und bewahrt werden kann, dass er später wieder hervorgerufen werden kann. Und diese selbe Energie wirkt auch in der Ideenassociation,

deren allgemeine Gesetze als Vollständigkeitsgesetze (the law of redintegration) bezeichnet werden können. Vorstellungen, die zusammengehören, d. h. die, entweder weil sie einander früher successive oder gleichzeitig berührt haben, oder weil sie einander ähnlich sind, für den Gedanken ein Ganzes bilden, haben eine Tendenz, einander hervorzurufen. Dieses Gesetz, das die specielleren Associationsgesetze mit einbegreift, scheint seinen Grund in der Einheit des activen Ich zu haben, das auch danach strebt, Einheit und Zusammenhang wechselseitig zwischen den einzelnen Vorstellungen herzustellen. — Auf diese Weise löst sich wie schon oben gezeigt, die Associationspsychologie und mit ihr der Empirismus auf und geht in einem höheren Princip auf.

Die Associationspsychologie glaubte ganz besonders das Causalitätsprincip aus der Erfahrung heraus erklären zu können, indem sie es als Beispiel einer Association betrachtete, die auf Grund häufiger in der Erfahrung gewonnener Bestätigung fest und unauflöslich geworden ist. Aber, wendet Hamilton ein, die Ideenassociation kann nur erklären, wie wir dazu kommen, ein gewisses Phänomen auf eine gewisse Ursache zurückzuführen, während sie nicht im Stande ist, zu sagen, wie wir überhaupt dazu kommen, nach einer Ursache zu fragen. Die meisten Philosophen, die nicht dem reinen Empirismus huldigen, pflegen die Causalität als ein besonderes Princip, ein ganz specielles Gesetz für unsere Erkenntniss hinzustellen. Nach Hamilton ist das nicht nothwendig. Das Gesetz der Causalität ist, seiner Auffassung nach, nur eine besondere Form des Bedingtheitsgesetzes, d. h. des Gesetzes, nach welchem unsere Erkenntniss nur das Bedingte und Relative erfasst. Da wir ein Absolutes nicht begreifen, ja in

unsern Gedanken nicht construiren können, so können wir uns einen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende nicht vorstellen. Wenn ein Ding entsteht, so ist es für uns nur scheinbar; wir setzen unwillkürlich voraus, dass es vorher schon unter einer anderen Form existirt hat, d. h. wir leiten es von einer bestimmten Ursache, oder vielmehr von Ursachen her, denn es sind immer mehrere vorhanden. Wir fassen keine Existenz absolut oder an sich auf, sondern Existenz unter der Form der Zeit. Von der Existenz im Ganzen kann nicht ein Atom weggenommen werden, ebensowenig wie man ein Atom hinzusetzen kann; wir könnten ebensowenig begreifen, dass die Summe des Existirenden vermehrt, als dass sie vermindert werden könnte. Ex nihilo nihil. Omnia mutantur, nihil interit. Wenn etwas anfängt oder aufhört, so kann es nur als Phänomen sein. Selbst wenn wir versuchen, uns die Erschaffung der Welt zu denken, so stellen wir uns die Welt immer als in Gottes Wesen enthaltene Möglichkeit vor, so dass die Schöpfung nur ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist. —

In Folge der Begrenzung unseres Geistes also, und in Folge der Relativität der Erkenntniss, sind wir gezwungen, uns zu allen Dingen eine Ursache zu denken. —

Diese Auffassung des Causalitätsprincips hat das Verdienst, dass sie danach strebt, dieses Princip auf das Wesen unseres Bewusstseins selbst zurückzuführen, statt es als besonderes, isolirtes Princip aufzustellen. Sie betont hauptsächlich, dass die Causalität einen Zusammenhang, eine Einheit zwischen den Phänomenen herstellt. Nun betrachtet Hamilton es allerdings als eine Folge unserer Begrenzung, dass wir nicht anders können, als jede Begebenheit auf eine frühere, aus der sie sich entwickelt

hat, zurückzuführen. Wenn aber dieses Zurückführen bedeuten soll, dass wir die Phänomene als im Grunde eins, und nur verschieden in ihrem Auftreten betrachten, so liegt es ebenso nah, es als eine Vollkommenheit zu bezeichnen, dass unser Bewusstsein auf die Einheit zurückgeht und nicht bei der phänomenalen und zufälligen Vielheit stehen bleibt. In ihrer Consequenz führt diese Lehre zu der Idee einer ewigen Substanz, deren Offenbarungen in der Zeit die phänomenalen Ursachen und Wirkungen sind, — also zum Pantheismus, den Hamilton so sehr gefürchtet hat. Hamiltons Lehre bildet hier einen vollständigen Gegensatz zu dem Empirismus, der im Ursacheverhältniss nur ein Successionsverhältniss, eine Verbindung zwischen verschiedenen Phänomenen sieht, ohne inneren, nothwendigen Zusammenhang. Schon Kant hat gezeigt, dass unsere Urtheile über die Dinge nur objective Geltung haben, nur wirkliche Verhältnisse und nicht Traumbilder angehen, wenn das Ursacheverhältniss mehr als eine zufällige Zeitfolge ist. Das Causalitätsgesetz ist der Ausdruck für eine der Formen, unter welchen unser Gedanke das Gegebene zur Einheit zusammenfasst. Eine solche Einheit müssen wir in Folge unserer Organisation in der Existenz voraussetzen.

Viertes Kapitel.

Die Entwicklungsphilosophie.

Es entspricht dem empirischen Charakter der englischen Philosophie, dass sie selten nach einer Zusammenfassung ihrer Lehren in ein abgeschlossenes System gestrebt hat. Sie hat für das Endliche und Bedingte im menschlichen Wissen stets den schärfsten Blick gehabt, und jedes System scheint ja zu seiner Voraussetzung ein Princip zu haben, das Abschluss und Einheit in die Weltanschauung bringt. Davon machen die von uns behandelten Richtungen keine Ausnahme. Die Stärke Stuart Mills liegt in seiner Behandlung der einzelnen, isolirten Probleme; sie stehen bei ihm ohne innere Verbindung nebeneinander, obgleich man natürlich bei der speciellen Behandlung jedes einzelnen auf dieselbe Grundanschauung trifft. Mill hat kein inneres Princip; sein Princip ist ja, dass es kein Princip giebt, sondern dass alle äusseren und inneren Phänomene sich nach Gesetzen gruppiren, die keine an sich nothwendige Geltung haben. William Hamilton durfte auch nach keinem System streben, da seine wichtigste Lehre ja die war, dass das Absolute für uns durchaus umfassbar ist; und obgleich er die Nothwendigkeit für mehr als eine bloss äussere Verbindung in Raum und Zeit ansah, war nach seiner Auffassung unsere An-

wendung des Causalitätsbegriffs auf die Dinge nur eine Folge unserer Beschränkung.

Was Herbert Spencer seine einzig dastehende Bedeutung in der englischen Philosophie giebt, ist somit nicht zum wenigsten sein Streben nach systematischem Zusammenhang, nach steter Concentration der einzelnen zerstreuten Züge zu einer Totalanschauung. Er ist nicht mit der Behandlung der einzelnen Probleme zufrieden. Obgleich er auf fast allen specialwissenschaftlichen Gebieten ein erstaunliches Wissen besitzt, betrachtet er es doch nur als das Material, aus dem ein neues, allumfassendes Gebäude aufgeführt werden soll. Er ist ein seltenes Beispiel der Vereinigung analytischer und synthetischer Begabung. Bei den andern englischen Philosophen dominirt die Analyse; das Gegebene und Factische wird geprüft und in seine Elemente aufgelöst, auf seine einfachsten Formen zurückgeführt. Nach einer derartigen Reconstruction des Gegebenen, dass seine Entwicklung dabei sein Wesen im vollen Zusammenhange offenbart, streben sie dagegen nicht. Der synthetische Denker sucht aus den einfachsten Formen, den unscheinbaren Spuren Schritt für Schritt die höchsten, bedeutungsvollsten Functionen herzuleiten, indem er das ihre Entwicklung beherrschende Gesetz erfasst.

Dieser zugleich umfassende und tiefdringende Blick Spencers macht es, dass er im höheren Masse, als die von der älteren englischen Schule ausgehenden Denker einen Blick für den Wendepunkt hat, an dem der Empirismus unserer Zeit steht. Er begnügt sich nicht mit dem Zurückgehen auf die Grundsätze und Principien, durch die der Empirismus sich selbst aufhebt, sondern er zieht bewusst ihre Consequenzen, sieht sie in ihrer Bedeutung als Grund-

lage einer ganzen Weltanschauung. Der Einfluss Hamiltons und der kritischen Schule lässt ihn auf erkenntnisstheoretischem Gebiet schärfer sehen, als die Empiriker es vermögen. Spencer strebt nach der tieferen philosophischen Begründung, die nur gewonnen werden kann, wenn die Gesetze des Denkens und die der Wirklichkeit auf ein, beiden zu Grunde liegendes Princip zurückgeführt werden, — eine Begründung, die der Empirismus weder suchen noch finden könnte.

Trotz dieser systematischen Tendenz will jedoch Spencer das Gebiet der Erfahrung nicht verlassen. Er zählt sich noch zu den Erfahrungsphilosophen, obgleich er gegen den reinen Empirismus, der schliesslich zur Principlosigkeit führt, polemisirt. Von den Empirikern unterscheidet er sich nicht nur durch sein Suchen nach tieferer Begründung, sondern auch durch die von der so gewonnenen Grundlage aus gegebene neue Beleuchtung der thatsächlichen Bestimmungen, bei denen der Empirismus still steht. Wir haben oben gesehen, dass dieses Haltmachen beim Positiven und Factischen gerade das ist, was einen Widerspruch in die empirische Auffassung bringt, in der die einzelnen Bestimmungen einander fest und unbeweglich gegenüberstehen, — dass er wohl stellenweise einen Anlauf zur Bewegung und Entwicklung des Thatsächlichen macht, dass aber sein atomistischer Charakter dies Streben hindert, und Bewegung und Entwicklung jedenfalls nicht als wesentliche Gesichtspunkte zur Herrschaft kommen.

Anders bei Spencer. Die festen Formen schmelzen, in die todten Massen kommt Leben und Bewegung. Die Entwicklung erscheint nicht als ein gelegentlich eintreffendes, isolirtes Factum, sondern wird der Ausdruck eines Weltgesetzes, das in allen Erscheinungen waltet. Und

damit ist der Weg zu einer Dialektik angebahnt, welche die Gegensätze durch ihre Einordnung als Glieder in einer unendlichen Bewegung überwindet und versöhnt.

Spencers Bestrebungen haben in neuster Zeit die verdiente Anerkennung gefunden. Das geht nicht nur aus der grossen Verbreitung seiner Werke in England und Nordamerika und aus den vielen Uebersetzungen in fremde Sprachen hervor, sondern auch aus den Aeusserungen hervorragender Forscher. G. Lewes wirft in seiner Geschichte der Philosophie die Frage auf, ob in England jemals ein hervorragenderer Denker aufgetreten ist. Und obgleich Stuart Mill sich über Spencer nach seiner Kritik des Empirismus immer mit einer gewissen Zurückhaltung ausspricht, erklärt er ihn doch für A. Comte ebenbürtig, in seinem Munde kein geringes Lob. Der berühmte Naturforscher Huxley sagt von Spencers Hauptwerk: „Die einzige vollständige und methodische Darstellung der Entwicklungstheorie, die ich kenne, findet sich in Herbert Spencers philosophischem System, einem Werke, das jeder fleissig studiren sollte, der sich mit den Tendenzen der wissenschaftlichen Bewegung bekannt machen will“.*) Spencer ist aber erst jetzt, wo sein grosses Werk sich der Vollendung nähert, anerkannt werden. Sein Streben war der Richtung des englischen Geistes fremd; er ist offen und resolut in seinem Gedankengange und seinen Aussagen und zeigt nichts von der empirischen Behutsamkeit, die selbst hervorragende Männer sich den herrschenden Anschauungen beugen lässt, deshalb konnte er nicht auf Sympathie rechnen, sondern musste

*) Ribot: „La psychologie Anglaise contemporaine“. — Darwin sah in Spencer „den grössten jetzt lebenden Philosophen Englands, vielleicht jedem der früheren ebenbürtig“. (Life and Letters III. p. 120).

sich in der englischen Gesellschaft überzählig fühlen. „Mitten unter der allgemeinen Gleichgültigkeit ist Spencer der Philosophie unerschütterlich treu geblieben. Er hat wohl einen heroischen Muth und ein ungewöhnliches Unabhängigkeitsgefühl besitzen müssen, um sich ernsten Studien zu weihen, die ihm nur vereinzelte und unbeachtete Zeichen des Beifalls einbringen konnten. Mit dem Talent, dem fruchtbaren Geist und der beinah allumfassenden Mannigfaltigkeit des Wissens, von der seine Schriften zeugen, würde er, wenn er die grosse Heerstrasse hätte gehen wollen, leicht alle die Gaben erlangen können, mit denen die Gesellschaft in England alle reichlich beschenkt, die ihr dienen, wie sie es selbst verlangt. Er hat es vorgezogen, sich der Armuth, und, — was noch schwerer zu ertragen ist, — der Unberühmtheit zu weihen.“ *) — In seinem Charakter wie in seiner Weltanschauung scheint Spencer viel mit Spinoza gemeinsam zu haben. —

Um kurz eine Vorstellung von Spencers Lehre zu geben, wollen wir den Hauptgedanken hervorheben, der sie von Anfang bis zu Ende beherrscht: die Idee der Entwicklung. Diese Idee ist für Spencer das Resultat einer sorgfältigen Analyse der Erfahrungsthatsachen, sie drückt ein Gesetz aus, das überall in der Welt der Natur und des Geistes waltet. Und auf der andern Seite kann man nur unter Zugrundelegen dieser Idee den ganzen Inhalt unserer Erkenntniss synthetisch darstellen. Spencer wird es nicht müde, seine Idee unter diesen beiden Gesichtspunkten darzustellen und ihre Geltung für alle Gebiete nachzuweisen. Ursprünglich war er vom ethischen und socialen Gebiet ausgegangen; hier erblickte er zuerst die

*) Aug. Laugel, Revue des deux Mondes 15. Févr. 1864.

Giltigkeit des Gesetzes von der aus natürlichen Ursachen entspringenden Entwicklung. Aber eine bestimmte Form, ein festerer Zusammenhang kam in seine Anschauungen erst, als er die Wahrheit kennen lernte, „die zuerst in Harveys embryologischen Untersuchungen dunkel angedeutet wurde, später jedoch von Wolff aufgefasst und durch v. Baer in eine bestimmte Form gebracht wurde — die Wahrheit, dass jede organische Entwicklung ein Uebergang aus einem einförmigen in einen mannigfaltigen Zustand ist. In einer seiner ersten Schriften („Social Statics“ 1850) stellte er nicht nur die Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft dar, sondern sprach auch aus, dass es im Princip dasselbe Gesetz wäre, welches für die organische und die sociale Entwicklung gälte. Von da an trat er an die genauere Untersuchung dieses Gesetzes heran, die sowohl zu einer rationellen Begründung desselben, als auch zur Aufstellung zahlreicherer Formen des allgemeinen Entwicklungsgesetzes führte, als er von vornherein gelehrt hatte.*) Diese Untersuchung ist in seinen „First Principles“ (1862) enthalten. Ehe wir aber auf dieselbe eingehen, wollen wir einige allgemeine Bemerkungen über die Ausdehnung und die Beleuchtung machen, in der Spencer das Gesetz der Entwicklung auffasst.

Die Astronomie zeigt uns in der Laplaceschen Hppothese, wie die ursprüngliche Nebelmasse allmählich gegliedert und umgebildet wurde, so dass aus ihr unser heutiges Sonnensystem entstand. Die Geologie zeigt, wie die Erde aus ihrem ursprünglich glühenden Zustande, der eine Folge der durch die Nebelverdichtung freigewordenen Wärme war, durch eine Reihe von Veränderungen (die

*) Spencer, The classification of sciences. 3d. ed. London 1873 p. 86.

Abkühlung und Schrumpfung des Erdkörpers, die Vertheilung von Land und Wasser, die Lagerung der verschiedenen Schichten u. s. w.) ihren jetzigen Zustand erreicht hat. Das organische Leben zeigt uns einen ähnlichen Process in der Geschichte der Individuen wie der Arten. Es ist stets die höher, reicher, und vielfältiger entwickelte Form, die am spätesten entsteht. Für den Menschen können wir eine ähnliche Stufenfolge von dem halb thierischen Wilden bis zum civilisirten Europäer nachweisen. Auch für jedes menschliche Streben gilt dasselbe, gleichviel ob wir die Geschichte der Sprache, der Kunst, der Wissenschaft, des Handels oder der Industrie verfolgen. Alle Phänomene deuten auf dasselbe Gesetz hin. Daraus folgt aber auch auf der andern Seite, dass dies Gesetz nur eine Hypothese ist, zu der wir nothwendigerweise gelangen; wir können ihm nur phänomenale Geltung zuschreiben, da wir das Absolute nicht kennen, also nicht wissen können, wie weit dies Gesetz darauf Anwendung findet. Die grossen Probleme von dem Wesen und Grund der Dinge löst es nicht; das letzte Geheimniss wird nur um einen Schritt nach rückwärts geschoben, bleibt aber an sich ebenso dunkel, wie es immer gewesen ist.

Im Allgemeinen fasst man das Gesetz der Entwicklung und des Fortschritts in einseitig teleologischer Weise auf, wie wenn alle Stufen der Entwicklung nur den Zweck haben sollten, die menschliche Glückseligkeit herbeizuführen. Aber das ist ein endlicher und rein subjectiver Gesichtspunkt. Die philosophische Forschung fragt vielmehr danach, welche Gesetze für die Phänomene, die beständigen Veränderungen und Fortschritte gelten, ganz abgesehen von unsern Interessen, — fragt danach, was

die Entwicklung an und für sich ist, und welche ihre Ursachen sind. Und da die Entwicklung selbst nur Ausdruck eines phänomenalen Gesetzes ist, können auch ihre Ursachen nur phänomenal und relativ sein; die absolute Ursache ist uns unzugänglich.

Wie das Gesetz der Entwicklung nur das Relative und Phänomenale angeht, so ist es an und für sich ein Ausdruck für das Princip der Relativität. Wenn alles in Entwicklung ist, so ist auch alles nur relativ. Deshalb betont auch Spencer oft, wie unmöglich es ist, abgegrenzte Definitionen zu geben. Die Zeit der absoluten Grenzen ist vorüber, man kann keinen bestimmten Punkt nachweisen, wo das geistige Leben beginnt; es findet ein allmählicher Uebergang von den bloss körperlichen zu den geistigen Functionen statt. Ebensowenig kann man eine Grenze zwischen den organischen und unorganischen Phänomenen feststellen, zwischen dem Lebenden und dem Leblosen. Die neuere Physik zeigt uns den inneren Zusammenhang, der zwischen den verschiedenen Kräften, Electricität, Magnetismus, Wärme, mechanischer Kraft u. s. w. besteht; eine von ihnen kann in die andere umgesetzt werden. Die Wissenschaft selbst steht in keinem absoluten Gegensatz zu dem populären Bewusstsein; sie gebietet nicht über Mittel und Kräfte, die in diesem Bewusstsein nicht schon vorhanden sind, sondern bezeichnet eine höhere Entwicklungsstufe dieser selben Kräfte, eine Erweiterung des Gesichtskreises, eine consequentere und genauere Durchführung der Gesichtspunkte. Das Gesetz der Entwicklung ist der Ausdruck dafür, dass die Weltanschauung der Relativität sich ihrer selbst bewusst geworden ist. Sie zerfällt nicht länger in das Princip- und Zusammenhangslose, sondern sie concentrirt sich in einem

Princip. Wie die Kritik des Begriffs der Materie in der neueren Naturphilosophie dazu geführt hat, die Materialität an die Stelle der Materie zu setzen, so hat Spencer — könnte man sagen, — den Begriff der Relativität an die Stelle des Relativen gesetzt. Wo aber ein Princip ist, da ist auch zugleich ein Absolutes, ein Unbedingtes. Indem Spencer ein Princip aufstellt und auf der Basis desselben ein System entwickelt, geht er damit über den Empirismus hinaus, und er ist sich dessen bewusst. Durch consequentes Durchführen und Durchdenken der Anschauungen der empirisch-realistischen Schule ist er über sie hinausgegangen und hat Gedanken erfasst, die der speculativen, idealistischen Richtung zu Grunde liegen. Er macht es sich auch ausdrücklich zur Aufgabe, Locke und Kant zu versöhnen.

Schon hier aber können wir angeben, wo der schwierigste Punkt in Spencers Philosophie liegt. Denn das Princip, worauf das Relative zurückgeführt wird, und worin das Gesetz für die Phänomene seinen Grund hat, kann nirgends anders, als im Absoluten und Unbedingten gesucht werden; — sonst wäre es ja nicht das wahre Princip, sondern müsste ein anderes gesucht werden. Das Relative kann unter einem principiellen Gesichtspunkt nur zusammengefasst werden, wenn man voraussetzt, dass das Relative und Phänomenale im inneren Zusammenhange mit dem Absoluten und Unbedingten steht. Nur hiervon kann alle Einheit, aller Zusammenhang abgeleitet werden. Jede wirkliche Totalanschauung muss einen Fortschritt in der Erkenntniss der Wirklichkeit selbst bezeichnen; der nominalistische Gedanke, dass nur das isolirte Factum Realität hat, löst sich selbst auf in der Erkenntniss, dass gerade die Einheit, die Totalität, die wahre Realität ist.

Und auf eine solche Erkenntniss weist auch Spencers eigne philosophische Anschauung hin.

Das Princip der Relativität hebt, wie wir gesehen haben, die festen Grenzen auf. Aber wenn alle Grenzen fallen, wie sollte da die Grenze zwischen dem Relativen und dem Absoluten bestehen bleiben? Muss nicht diese Grenze, die für Spencer eins ist mit der Grenze zwischen Erkennbarem und Unerkennbarem, selbst relativ und veränderlich, d. h. dem Entwicklungsgesetz unterworfen sein? Es scheint keinen andern Ausweg zu geben, wenn Spencer nicht in den „reinen Empirismus“ zurückfallen will, den er bekämpft. Der Dualismus zwischen dem Absoluten und dem Relativen würde Spencers eignes Streben nach einer synthetischen Philosophie fruchtlos machen.

Spencer betont, wie wir sehen werden, ausdrücklich die Nothwendigkeit der Idee des Absoluten als letztes Princip, als letzte Voraussetzung alles Denkens und aller Erfahrung. Ja, er deutet sogar an, dass die wesentlichsten Formen und Gesetze des Daseins, die wir erkennen können, auch der Ausdruck für das Wesen des Unbedingten sein müssen. Er zeigt, wie die Vorstellungen derselben im Lauf der Zeiten, unter der Entwicklung der Religionen und Wissenschaften immer höhere, vollkommnere Formen angenommen haben, aber hierin liegt nun, dass es nicht ganz unerkennbar sein kann. Wenn man wohl ein absolutes Princip annimmt, es jedoch in gar keine Berührung mit dem Relativen kommen lässt, so ist dieses Princip nicht nur ein unfassbarer, sondern ein sinnloser Begriff.

Die Unsicherheit, welche wir bei Spencer an diesem entscheidenden Punkte finden, lässt sich natürlich aus den zweifachen Einwirkungen erklären, denen er ausgesetzt war, — denen von der empirischen und denen von der

kritischen Schule, und das konnte gar nicht anders sein bei einem Denker, der sich das grossartige Ziel gesteckt hatte, die zwei entgegengesetzten Strömungen in der neueren Philosophie zu vereinigen.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, welche dieser zwei Strömungen in Spencers Anschauung die Oberhand gewinnt. Wenn ich die Frage recht auffasse, so gelange ich in letzter Instanz zu dem Resultat, dass Spencer, in noch höherem Grade, als er selbst sich dessen bewusst ist, die Grenzen des Empirismus überschreitet, und sich den idealen Auffassungen nähert, welche sich durch die philosophischen Systeme des Festlandes herausgearbeitet haben. Eine Begründung hierfür soll die folgende Darstellung geben. —

Spencer hat einen grossartigen Plan entworfen und zum Theil auch durchgeführt. Im Jahre 1860 liess er eine Subscriptionsliste auf ein philosophisches System, eine „synthetische Philosophie", die auf 10 Bände geschätzt wurde, cirkuliren. Von diesen lagen bis 1874 die fünf ersten vor. Der erste Band enthält unter dem Titel „First principles" die Grundlage der gesammten Anschauung; hier wird das Verhältniss zwischen Religion und Wissenschaft untersucht, die Voraussetzungen, auf denen alles Denken und alle Erfahrung beruht, sowie die allgemeinen Gesetze, welche als letzte Resultate aus den Untersuchungen der verschiedenen Wissenschaften hervorgehen, aufgestellt, und zugleich nachgewiesen, wie diese Gesetze nur aus diesen Voraussetzungen hergeleitet werden können. Die zwei folgenden Bände geben unter dem Namen „Principien der Biologie" eine Darstellung der Bedingungen und der Entwicklung des organischen Lebens, und zeigen, wie die Formen und Functionen des Lebens sich unter

der Wechselwirkung mit der Aussenwelt gestalten. Die „Principien der Psychologie", ebenfalls in zwei Bänden, stellen in entsprechender Weise die Entwicklung des Seelenlebens im Kampf mit der Umgebung dar. Von den fünf Bänden, die nun noch zu erwarten sind, sollen die drei ersten die Wissenschaft von der Gesellschaft (Principles of sociology), die beiden andern die Ethik (Principles of morality) enthalten.*) Ausser den hier erwähnten Schriften hat Spencer noch mehrere kleinere Arbeiten veröffentlicht. Das schon erwähnte Werk „Social Statics", enthält einige seiner ethischen Ideen; „The classification of sciences" enthält, ausser dem im Titel angegebenen Gegenstand, eine Darlegung seines Verhältnisses zum Positivismus. Ausser diesen Schriften hat er mehrere verstreute, höchst interessante Abhandlungen in drei**) Bänden „Essays, scientific, politic and speculative" gesammelt. In unserer Darstellung folgen wir seiner eignen systematischen Anordnung. Nur dadurch können wir eine Vorstellung erlangen von der Einheit, die durch seine ganze Anschauung geht sowohl, wie von der Energie, mit welcher er die verschiedenen Quellen der Erkenntniss zu einem einzigen, vorwärtseilenden Strom zu vereinen sucht. —

Der schärfste Gegensatz, worin verschiedene Anschau-

*) Von diesen letzten fünf Bänden sind später (bis 1888) erschienen: der erste Theil der Sociologie (aus drei Abschnitten bestehend: Data of Sociology; Inductions of Sociology; Domestic Relations) und von dem zweiten Theil die Abschnitte: Political Institutions, Ceremonial Institutions, Ecclesiastical Institutions; der erste Theil der Principles of Morality: Data of Ethics. Diese letzte Schrift gab Spencer so früh aus, weil seine durch Ueberanstrengung zerstörte Gesundheit ihn zweifeln liess, dass er seinen Plan vollführen könnte.

**) In den „Essays" findet man oft die frischesten Darstellungen von Spencers Ideen. In den systematischen Schriften leitet seine Darstellung oft an Breite und Trockenheit.

ungen zu einander stehen können, ist derjenige, welchen wir zwischen Religion und Wissenschaft finden. Er schreibt sich von der allerersten Beobachtung und Entdeckung eines gesetzmässigen, eines geregelten Zusammenhangs in der Natur her, und hat sich auf jeder späteren Entwicklungsstufe der Religion und Wissenschaft wiederholt. Doch ist das kein unversöhnlicher Streit. Hier, wie überall, muss es einen Punkt geben, worin die beiden streitenden Parteien einig sind oder werden können. Selbst in dem Falschen ist ein Körnchen Wahrheit, und selbst der irrigste Aberglaube muss ein berechtigtes Element enthalten. Sonst würde man es nicht begreifen, wie sich die Kirche, trotz der wiederholten Angriffe der Wissenschaft auf ihre Dogmen immer wieder hat behaupten können. Selbst wenn man die Dogmen auf das religiöse Gefühl, als ihren Ursprung zurückführt, so bleibt dies Gefühl immer noch ein so wesentliches Factum, dass jede philosophische Theorie, welche keine Erklärung für dasselbe bietet, unvollständig bleibt. Wenn man annimmt, dass dies Gefühl unmittelbar geschaffen ist, so muss man auch zugeben, dass es seinem Ursprung entspricht. Wenn man annimmt, dass dies Gefühl sich, wie alle seelischen Fähigkeiten durch die Wechselwirkung des Individuums mit seiner Umgebung entwickelt hat, so muss man auch zugeben, dass es bestimmte, reale Bedingungen giebt, denen es entspricht. In beiden Fällen werden wir also dazu geführt, das religiöse Gefühl mit Respect zu betrachten. — Was alle Religionen gemeinsam haben, kann nur die Wahrheit sein, die ihnen allen zu Grunde liegt; und ebenso kann das, was Religion und Wissenschaft gemein haben, nur eine abstracte Wahrheit sein, auf deren Gebiet sie sich treffen. Glückt es, diese Wahrheit nachzuweisen, worin

die beiden Pole des menschlichen Bewusstseins sich begegnen, so wird es sich zeigen, dass der Streit zwischen Religion und Wissenschaft von derselben Beschaffenheit war, wie der Kampf zwischen den beiden Rittern um die Farbe eines Schildes, von dem jeder aber nur die ihm zugewendete Seite gesehen hatte.

Die höchsten religiösen Ideen betreffen Wesen und Ursprung der Welt; diese Frage ist auf dreierlei verschiedene Weise beantwortet worden. Dem Atheismus zufolge existirt die Welt durch sich selbst und ist nicht geschaffen. Der Pantheismus lehrt, dass sie sich selbst hervorgebracht hat, und nach der Lehre des Theismus hat eine äussere Ursache sie ins Leben gerufen. Die atheistische Auffassung ist unhaltbar, da wir nicht im Stande sind, uns eine Vorstellung von etwas zu bilden, was keinen Ursprung hat. Existenz an und für sich ist für unsern Gedanken etwas Unfassbares. In jedem Falle giebt diese Auffassung uns keine Antwort auf die Frage, keine Erklärung des Daseins der Welt. Auch der Pantheismus ist unhaltbar: was sich selbst hervorbringt, muss vorher schon unter einer andern Form existirt haben, — und die Frage wendet sich ins Unendliche zurück. Ebenso geht es dem Theismus: er führt von der Welt auf einen Schöpfer zurück, und nimmt an, dass dieser durch sich selbst existirt; — und so enden wir auch hier wieder bei dem für uns unzugänglichen Begriff des an sich Bestehenden.

Die kritische Betrachtung beweist also die Unhaltbarkeit aller der Hauptformen, welche die religiöse Idee angenommen hat. Wir können, wie Hamilton und nach ihm Mansel gezeigt haben, uns keinen Begriff des Absoluten und Unbedingten bilden, deshalb ist jeder Gottesbegriff voller Widersprüche.

Hieraus lernen wir, dass die Wahrheit der Religionen nicht in der Art und Weise bestehen kann, auf welche wir das Problem von dem Wesen und Ursprung der Welt lösen. Im Gegentheil müssen wir die Wahrheit in der Anerkennung finden, dass es hier ein Problem giebt, ein Mysterium, welches den Hintergrund des Daseins bildet und ausserhalb des Bereichs unserer Erkenntniss liegt. Alle Religionen erkennen ein Mysterium an, suchen aber doch, jede auf ihre Weise, eine Lösung des Räthsels zu geben, eine Offenbarung wodurch das Mysterium dann factisch wieder aufgehoben wird. Doch zeigt es sich, dass, je höher eine Religion steht, desto höher das Unbedingte über das Bereich der Erkenntniss erhoben wird. Am niedrigsten steht der Fetischanbeter, der sich seinen Gott unter den aller alltäglichsten und begrenztesten Formen vorstellt. Der Polytheismus zeigt uns die Gottheit schon unter idealeren Gestalten; der Monotheismus erbaut Altäre für den unbekannten und unerkennbaren Gott, und erkennt zuletzt, dass ein Gott, den wir begreifen könnten, gar kein Gott wäre, und dass es lästerlich ist, uns vorzustellen, Gott wäre so, wie wir ihn uns denken können. Das Mysterium ist nicht, wie die Religionen meinen, ein relatives, sondern ein absolutes Mysterium. Wenn das religiöse Bewusstsein sich bis zu diesem Punkte erhoben hat, wird es mit der Wissenschaft ausgesöhnt sein.

Es geht nämlich mit den höchsten wissenschaftlichen ebenso, wie mit den höchsten religiösen Ideen. Sie sind widersprechend, wenn sie als absolut betrachtet werden. Was Kraft und Materie, Raum und Zeit an sich sind, darüber können wir nichts wissen. Auf keinem einzigen Punkte kommen wir zu einem Abschluss. Wir können wohl allgemeine Gesetze auffinden, aber diese weisen immer

auf noch allgemeinere zurück und so fort. Unser Denken ist, wie Hamilton gezeigt hat, durch Gegensatz und Unterschied bedingt; was keinen Gegensatz hat, und nicht durch seinen Unterschied von irgend etwas anderem bezeichnet werden kann, können wir uns nicht denken. Auf der andern Seite setzt alle Erkenntniss auch ein Aehnlichkeitsverhältniss voraus; wir erkennen ein Ding, indem wir es auf ein anderes, ähnliches, zurückführen. Aber das Absolute, das an sich Bestehende können wir mit nichts anderem als es selbst ist, vergleichen. Endlich ist all unsere Erkenntniss subjectiv, besteht in der Uebereinstimmung unseres Bewusstseinszustandes mit den äusseren Phänomenen, deshalb ist es nothwendigerweise auch relativ und kann das Wesen der Dinge an sich nicht erreichen.

Die Frage stellt sich nun so dar: Ist unser Bewusstsein auf die blossen Phänomene, auf das Endliche und Relative beschränkt? Rein logisch betrachtet scheint die Sache sich so zu verhalten, dass das Absolute, wie Hamilton sagt, ein rein negativer Begriff ist. Aber einer näheren Betrachtung stellt sich die Sache anders dar. Es muss doch im Bewusstsein noch etwas Anderes geben, als die Grenzen und Bedingungen eben dieses Bewusstseins; es muss etwas da sein, was begrenzt und bedingt wird. Jeder bestimmt ausgebildete Bewusstseinszustand umfasst nur etwas Relatives, aber er setzt einen unbestimmten, unentwickelten Inhalt voraus, ein Unbedingtes, Unendliches, welches das nothwendige Material für die Arbeit des Gedankens bildet. Der Begriff des Relativen setzt als nothwendiges Korrelat die Realität des Absoluten voraus; sonst wäre das Relative ja absolut. Jeder wirkliche Gedanke ist endlich, weist aber über sich selbst

hinaus, alles Existirende, das wir uns vorstellen, weist über sich selbst hinaus.

Jede neue Form, die der Gedanke dem Absoluten geben wird, fällt unter dem Messer der Kritik, das Absolute schafft sich jedoch wieder andere Formen, und so fort bis ins Unendliche. Wenn das Absolute nicht im Bewusstsein läge, würde es dem Gedanken an Inhalt fehlen, ebenso wie er der Form entbehren würde, wenn es nur das Absolute gäbe. Es giebt etwas, das bedingt wird, etwas das in relativem Verhältniss steht, und das wir nur ausdrücken können, indem wir successiv alle Bedingungen, alle Grenzen aufheben. Hier kommen wir zu dem positiven, obgleich unbestimmten Bewusstsein desjenigen, was über allem bestimmten Bewusstsein liegt, der Existenz an und für sich, zu dem Bewusstsein einer Substanz, die allen Phänomenen, eines Daseins, das allen Erscheinungen zu Grunde liegt. Dieses Bewusstsein ist das nothwendige Gegenstück zu unserm Selbstbewusstsein.

„Ausser dem bestimmten Bewusstsein, dessen Gesetze die Logik formulirt, giebt es noch ein unbestimmtes Bewusstsein, das nicht formulirt werden kann. Ausser vollständigen Gedanken und ausser denjenigen, die vollständig entwickelt werden können, giebt es Gedanken, deren vollständige Entwicklung unmöglich ist, und die man doch in dem Sinne real nennen kann, als sie normale Vernunftzustände (normal affections of the intellect) sind.“ — „Da unser Bewusstsein des Unbedingten buchstäblich dasselbe ist, wie das unbedingte Bewusstsein, oder das rohe Gedankenmaterial, dem wir durch das Denken bestimmte Formen geben, so folgt daraus, dass eine stets vorhandene Wahrnehmung (sense) der realen Existenz die Grundlage unsers Geistes ist.“ Religion und Wissenschaft gehören

deshalb nothwendig zusammen, als zwei einander ergänzende Bewusstseinsformen. Unser Bewusstsein der Natur ist von der einen Seite betrachtet Religion, von der andern Wissenschaft. Die Wissenschaft greift jedes einzelne übernatürliche Factum an, welches die Religion statuirt, räumt aber gleichzeitig ein, dass ihre eigenen Resultate nur relativ sind, das absolute Mysterium nicht erreichen.

Sind wir so aber nicht gezwungen, uns das Absolute unter einer oder der andern Form vorzustellen? — August Comte nahm an, dass der theologische Begriff der Vorsehung und der metaphysische Begriff der Natur ihre Rollen ausgespielt hatten, und dass das Ideal, welches jetzt vor uns stand, das der positiven Wissenschaft sei, nämlich: alle einzelnen Facta auf ein einzelnes, universelles Factum zurückzuführen. Hiergegen wendet Spencer ein, dass die höchste religiöse, metaphysische und wissenschaftliche Idee an sich ein und dasselbe ist. Wenn die Religion sich von allem Anthropomorphismus frei gemacht hat, so bleibt der Glaube an ein absolutes Wesen, das allen Phänomenen innewohnt; und die Wissenschaft führt uns zuletzt zur Anerkennung einer universellen Kraft, einer Existenz, die uns als universell und absolut unbegreiflich ist. Und wenn Comte meint, dass das religiöse Gefühl später die Menschheit zu seinem Gegenstande haben wird, so steht das im Widerspruch mit dem Gesetz der Entwicklung der Religion, das auf einen stetigen Fortschritt von dem Endlichen zu dem Unendlichen hinweist, das Bewusstsein, das sich zu der Idee des Unbedingten erhoben hat, kann seinen Gegenstand nicht wieder in einem endlichen Wesen finden.*) — Nach Hamilton und Mansel

*) The classification of the sciences p. 35—36. 11.

ist es eine Pflicht, die mit Nothwendigkeit aus unserer Natur entspringt, sich Gott als persönliches Wesen zu denken. Aber Pflicht kann es weder sein, Gottes Persönlichkeit zu bestätigen, noch, sie zu leugnen. Unsere Pflicht ist nur, unsere Begrenzung zu erkennen, und nicht über die Schranken unseres Gedankens hinauszugehen. Es kann kein Streit bestehen zwischen unsern intellectuellen Fähigkeiten und unsern moralischen Verpflichtungen. Wenn wir uns weigern, an Gottes Persönlichkeit zu glauben, so geschieht das nicht, weil das eine zu hohe Bestimmung ist, sondern gerade weil sie eine zu niedrige, endliche und menschliche Bestimmung des Unbedingten ist. Sollte es keine Daseinsform geben, die ebenso hoch über Bewusstsein und Willen stände, wie diese über den rein mechanischen Bewegungen? Wir können uns wohl keinen Begriff einer solchen Daseinsform bilden, das ist jedoch kein Grund, ihre Existenz zu bezweifeln; — wir haben ja gesehen, dass das Bedingte nicht im Stande ist, das Unbedingte zu erfassen. Und doch wird der Gedanke vielleicht immer wieder versuchen einen Ausdruck, eine bestimmte Form für das absolute Wesen zu finden, das seinen eignen Hintergrund und seine eigne Basis bildet. Es wird auch gar nichts Unberechtigtes darin liegen, so lange solche bestimmten Formen ausdrücklich als blosse Symbole angesehen werden, ohne innere Uebereinstimmung mit dem, was sie bezeichnen. Durch die beständige Neubildung solcher Symbole und der darauf folgenden Verwerfung derselben als unzureichend, wird das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten lebendig erhalten. Die Anhänger der positiven Religion klammern sich fest an die endlichen Formen des Unbedingten, als wenn diese absolut wären, und sind deshalb

weniger fromm, als der Denker, welcher weiss, dass alle solche Formen nur unzureichende Symbole sind. Und selbst wenn er mit dieser Ueberzeugung vereinzelt dasteht, so weiss er doch,. dass sie sich mit Nothwendigkeit entwickeln muss und wird, und die Zukunft für sich hat. „Er muss sich daran erinnern, dass er mit all seinen Fähigkeiten, Bestrebungen und Ueberzeugungen, ebenso das Kind der Vergangenheit, wie der Vater der Zukunft ist, und dass seine Gedanken wie Kinder sind, die ihm geboren werden, und die er nicht aus Mangel an Pflege umkommen lassen darf. Er kann sich, wie jeder andere Mensch, mit Recht als eins der unzähligen Organe betrachten, durch welche die unbekannte Ursache wirkt, und wenn diese unbekannte Ursache eine bestimmte Ueberzeugung in ihm hervorruft, so berechtigt sie ihn dadurch, dieselbe in Rede und Handlung auszudrücken, denn, — um das Dichterwort (Shakespeare im „Wintermärchen“) in seiner höchsten Bedeutung anzuwenden: — „die Natur kann nicht durch irgend ein anderes Mittel, als was sie selbst hervorgebracht hat, verbessert werden; über der Kunst, welche, wie du sagst, etwas zur Natur hinzufügt, steht noch eine Kunst, von der Natur selbst geschaffen.“ Deshalb wird der Weise die Ueberzeugung, die er in sich fühlt, nicht für zufällig halten. Ohne Furcht wird er die höchste Wahrheit aussprechen, die er sehen kann; denn er weiss, dass er damit, was für Folgen auch entstehen mögen, seine rechte Rolle in der Welt spielt, — denn er weiss: kann er die Veränderung erwirken, nach der er strebt, — gut! — kann er es nicht, — auch gut; — obgleich nicht so gut!“ *)

*) Spencer, First Principles 3d. ed. p. 123.

Man sieht, dass Spencer sich keine Illusionen macht in Betreff der Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, die er gefunden zu haben glaubt. Es ist auch klar, dass die positiven Religionen auf diese Versöhnung nicht eingehen können, ohne gerade das aufzugeben, was sie positiv macht, den Glauben nämlich an eine übernatürliche, unter gewissen bestimmten Formen offenbarte Macht. Nach Spencer ist das Absolute die Voraussetzung, zu welcher jede Untersuchung über das Wesen des Bewusstseins und Daseins nothwendig führen muss. Es ist nicht in dualistischer (übernatürlicher) Weise von den Phänomenen gesondert, sondern steht in einem immanenten Verhältniss zu ihnen, ist die „unbekannte Ursache“ die „universelle Kraft“, die ihnen zu Grunde liegt, deshalb ist es nicht klar, wie Spencer fortfahren kann, das Absolute als das Unerkennbare zu bezeichnen; das würde es nur sein, wenn die Phänomene nicht in innerem Verhältniss zu ihm ständen, und nicht im Geringsten einen indirecten Beitrag zu seiner Auffassung lieferten. Consequent hätte Spencer die Phänomene als relative Formen und Offenbarungen des Absoluten auffassen müssen, als Inhaltsbestimmungen, in denen sich sein Wesen ausdrückt, sodass wir durch sie eine reale, obgleich bedingte und relative Erkenntniss des Absoluten gewinnen könnten. Das zeigt sich klar, wenn wir Spencers Bestimmungen der Aufgaben und ersten Voraussetzungen der Philosophie betrachten.

Unter Philosophie versteht er die zur Einheit und Vollständigkeit entwickelte Erkenntniss (completely unified knowledge). Sie sucht die allgemeinen Gesetze, welche die besondern Gesetze, die Gegenstände der einzelnen Wissenschaften umfassen, ausfindig zu machen. Indem die Philosophie überall Einheit und Uebereinstimmung sucht,

setzt sie die Gültigkeit der Bewusstseinsfunctionen voraus, wodurch wir die Dinge als einander ähnlich oder unähnlich auffassen. Sogar der skeptische Gedanke muss diese Gültigkeit anerkennen, denn der Zweifel selbst kann nur mit Hilfe dieser Bewusstseinsfunctionen, die jedem Schlusse, Verneinung wie Bestätigung, zu Grunde liegen, behauptet werden. Ausser dieser Function selbst wird aber auch ein Resultat, zu dem sie geführt hat, vorausgesetzt. Unsere Vorstellungen sondern sich in zwei grosse Gruppen, die nicht vereinigt werden können: eine Reihe lebhafter Vorstellungen, die wir unter dem Namen „Object“ zusammenfassen, und auf äussere Gegenstände zurückführen, und eine Reihe schwächerer Vorstellungen, die wir unter dem Namen „Subject“ oder „Ich“ zusammenfassen. Diese Sonderung ist das Resultat einer Reihe von Bewusstseinsacten, die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen den Vorstellungen statuiren. Das Subjective und das Objective, Ich und Nicht-Ich stehen also als Grundgegensätze innerhalb des Relativen, als die beiden Hauptformen der Offenbarung des Unerkennbaren. Die relative Realität, die unsere Erkenntniss umgiebt, müssen wir uns nothwendig in innerer Verbindung mit der absoluten, uns unzugänglichen Realität vorstellen. Den Grundbedingungen, unter welchen die Realität sich uns darstellt, — Kraft und Materie, Zeit, Raum und Bewegung, — Formen, die aller Auffassung und Erfahrung zu Grunde liegen, müssen wir deshalb reale Gültigkeit zuschreiben. Wohl haben wir kein Recht anzunehmen, dass sie absolute Realität besitzen, Formen für das Absolute selbst sind. Aber da diese Formen für uns von unbedingter und unveränderlicher Nothwendigkeit sind, so müssen wir auch annehmen, dass die unbekannte, absolute Kraft unveränderlich auf

uns einwirkt. Ohne solche Unveränderlichkeit würden diese Formen undenkbar sein. In letzter Instanz können alle diese Formen auf die Kraft zurückgeführt werden; Materie und Bewegung sind nur verschiedenartig bedingte Aeusserungen der Kraft, und Raum und Zeit sind die Bedingungen, worunter diese Aeusserungen sich uns darstellen. Kraft ist auch der eigentliche, ursprüngliche Gegenstand alles Bewusstseins. Der Grundcharakter des Bewusstseins besteht ja im Auffassen von Gleichheit und Ungleichheit, also in einer Vergleichung, aber diese setzt einen Unterschied zwischen den Eindrücken voraus. Wir fassen also das auf, was Veränderung bewirkt, — aber das können wir nur mit Hilfe der Empfindung, die wir von unserer eigenen Kraft, Veränderung zu bewirken, besitzen. Dieses Bewusstsein der Kraft ist also der letzte Punkt, zu welchem die Analyse uns führt. Es ist natürlich nicht die absolute Kraft, die wir hier auffassen, sondern nur eine bedingte Wirkung der absoluten Ursache.

Die Erhaltung der Kraft ist nun die nothwendige Voraussetzung aller Wissenschaft und Philosophie. So lange gedacht wird, so lange das Bewusstsein fungirt, so lange müssen auch Uebergänge und Veränderungen stattfinden: aber dadurch wird vorausgesetzt, dass Kraft besteht, dass die Materie nicht vernichtet werden kann, dass die Bewegung sich beständig fortsetzt. Wenn die Kraft aufhörte zu wirken, die Materie zu Grunde ginge und die Bewegung absolut still stände, so würden wir einen Bewusstseinsact haben, der in einem Verhältniss zwischen Etwas und Nichts bestände, einem Verhältniss, wo das eine Glied fehlt, d. h. ein Verhältniss, das kein Verhältniss ist, ein Widerspruch. Ein absolutes Ende können wir uns ebensowenig vorstellen, wie einen absoluten Anfang, ja

wir können uns kein Bewusstsein vorstellen, für das es sich anders verhalte. Jede einzelne Form der Kraft können wir uns in eine andere umgesetzt denken, die Kraft selbst aber können wir nicht aufheben. Es ist nichts Einzelnes, keine relative Kraft, die existirt, sondern Kraft im Ganzen. So gewinnen wir hier einen neuen Gesichtspunkt für die Wahrheit, die oben ausgesprochen worden ist, dass wir nothwendigerweise etwas Unbedingtes als Hintergrund und Träger alles Relativen und Phänomenalen voraussetzen müssen. Die Kraft, deren Erhaltung wir lehren, ist die absolute Kraft, von der wir ein unbestimmtes Bewusstsein haben, als nothwendiges Correlat zu der Kraft die wir kennen. Die Behauptung der Erhaltung der Kraft ist also nur eine andere Form der Behauptung einer unbedingten Realität ohne Anfang oder Ende. Was also a priori aus dem Wesen unseres Bewusstseins folgt, wird a posteriori durch die Resultate der modernen Physik und Chemie, die das Fortbestehen der Kraft und die Unzerstörbarkeit der Materie als Erfahrungsthatsache feststellen, bekräftigt. Ja, jedes einzelne Experiment setzt eigentlich diese Thatsachen voraus; denn sobald gewogen oder gemessen werden soll, muss eine Krafteinheit, die man als constant betrachtet, zu Grunde gelegt werden, wenn deshalb die Kraft nicht persistirte, würde man keine Sicherheit für die Constanz dieser Einheit besitzen und alles Messen, alles exacte Experimentiren wäre unmöglich.

Die einzige Wahrheit, die über die Erfahrung hinausgeht, indem sie der Erfahrung zu Grunde liegt, ist die Erhaltung der Kraft. Als Grundlage der Erfahrung muss sie auch die Grundlage jeder wissenschaftlichen Organisation derselben sein. Auf sie führt eine consequente

Analyse uns zurück, und auf sie muss eine rationelle Synthese sich gründen.

Eine nothwendige Folge dieser Grundvoraussetzung der Erhaltung der Kraft ist die Annahme einer festen Gesetzmässigkeit in der Natur. Wenn in zwei gegebenen Fällen vollständige Gleichheit besteht zwischen den vorausgehenden Bedingungen, so müssen die Folgen auch dieselben sein; — sonst müssten wir zu der Consequenz kommen, dass entweder eine ganz neue Kraft entstanden sein möchte, oder dass eine Kraft aufgehört hätte, zu existiren. In beiden Fällen jedoch würden wir mit den Sätzen von der Existenz der Kraft in Streit gerathen, die absoluten Anfang und absolutes Ende ausschliessen.*) Ebenso folgt aus dem Bestehen der Kraft, dass die verschiedenen einzelnen Kräfte in einander übergehen können, sodass ein gewisser Grad der einen mit einem gewissen Grad der andern Kraft äquivalent ist. Das scheinbare Aufhören der einen Kraft will nur sagen, dass sie in eine andere Form umgesetzt ist. So können mechanische Bewegungen, Wärme, Licht, chemische Anziehung, Electricität u. s. w. in einander umgesetzt werden, ja sie können sich in Empfindung, Gefühl und Gedanken umsetzen, ebenso wie diese wieder in sie verwandelt werden können.**)

*) Man kann leicht sehen, dass diese Voraussetzung Mills „vier Methoden der experimentellen Forschung“ zu Grunde liegt.

**) In den späteren Ausgaben hat Spencer diese Annahme eines Wechselverkehrs zwischen psychischer und physischer Kraft verlassen und ist zur Identitätshypothese übergegangen, indem er Bewusstsein und Nervenkraft als verschiedene Seiten einer und derselben Kraft betrachtet. Die psychischen Erscheinungen können nach dieser letzten Auffassung nicht aus dem Gesetze von dem Bestehenbleiben der (physischen) Kraft verstanden werden. Doch ist diese Auffassung nicht ohne Schwanken in seinen Schriften dargestellt. (1888.)

Auf welche Weise diese Umsetzung geschieht wissen wir nicht. Wie die Schwingungen der Luft Klangempfindungen, die chemischen Veränderungen im Gehirn geistige Zustände hervorrufen können, das sind Mysterien, unfassbar für uns, aber nicht tiefere Mysterien, als die gegenseitige Umsetzung der physischen Kräfte. Diese Umsetzungen sind nicht nur empirische Facta, es folgt aus dem Grundgesetz des Bewusstseins selbst, dass jede Kraftäusserung die Folge einer ebensolchen vorhergegangenen sein, und mit dem Augenblick ihres Aufhörens in eine andere Form der Kraftäusserung übergegangen sein muss. — Auf dieselbe Weise kann bewiesen werden, dass die Bewegung immer in der Richtung vor sich gehen muss, in welcher sie auf den geringsten Widerstand stösst, und dass die Bewegung auf Grund des Zusammenwirkens verschiedener Kräfte rhythmisch sein muss. —

Was wir bisher gefunden haben, sind nur die abstracten Gesetze, die für die einzelnen Factoren gelten. Aber die Einheitserkenntniss, welche die Philosophie sucht, wird erst vollendet, wenn wir uns zu den concreten Phänomenen wenden, welche diesen abstracten Gesetzen entsprechen und von ihnen hergeleitet werden. Mit den concreten Phänomenen an sich hat die Philosophie nichts zu thun; sie werden in den speciellen Wissenschaften untersucht. Wenn uns aber der Geologe die Geschichte der Erde erklärt, wenn uns der Chemiker die Combinationen und Veränderungen der Stoffe kennen gelehrt, wenn der Physiologe das Gesetz für das Wachsthum des Organismus gefunden hat, so entsteht die Frage, ob es nicht etwas giebt, dass all diesen verschiedenen Processen gemeinsam ist, ob nicht Elemente nachgewiesen werden können, die in der Geschichte all dieser concreten Phänomene wiederkehren.

Die Elemente der concreten Phänomene sind Materie und Bewegung. Das Gesetz ihrer Entwicklung muss deshalb ein solches sein, welches die Form für die immer neue Vertheilung der Materie und Bewegung näher angiebt. Nun ist jede Existenz, die wir kennen, zwei verschiedenen Processen unterworfen. Sie entsteht für uns dadurch, dass Elemente, welche sich früher in zerstreutem und verwirrtem Zustand befanden, sich zu einem Ganzen sammeln, indem die Materie concentrirt wird und die einzelnen Theile ihre Bewegung verlieren. Dies ist, was wir Entwicklung nennen, was also im Ansammeln von Materie und Zerstreuung von Bewegung besteht. Der andere Process, dem das Phänomen unterworfen ist, ist eine Auflösung, die umgekehrt in Absorbiren von Bewegung und Zerstreuung von Materie besteht. Entwicklung und Auflösung bezeichnen die zwei Hauptperioden in der Geschichte jedes Phänomens. Die Entwicklung, deren allgemeiner Charakter als Ansammlung von Kraft und Zerstreuung von Bewegung geschildert worden ist, muss nun auf dem Wege der Induction und der Erfahrung näher bestimmt werden. In der Astronomie und Geologie, in der Biologie, Psychologie und Sociologie*) müssen wir die specielleren Eigenthümlichkeiten der Entwicklung, wie sie im ganzen Universum, in allen Offenbarungen der unerkennbaren Grundkraft herrschen, aufsuchen.

Die erste dieser näheren Bestimmungen besteht darin, dass die Entwicklung von einem zusammenhangloseren zu einem mehr zusammenhängenden Zustand übergeht. — Nach Laplaces Hypothese hat das Sonnensystem sich aus ungeheuren Nebelmassen zu den einzelnen Körpern verdichtet, aus denen es nun besteht. Und jeder dieser Körper selbst, hat so einen Verdichtungsprocess durchgemacht. Jede Pflanze wächst, indem sie die Elemente, die früher in zerstreutem Zustand existirten, concentrirt; jedes Thier wächst dadurch, dass es Elemente in sich concentrirt, die früher in Pflanzen oder andern Thieren zerstreut existirten. Die menschliche Geschichte zeigt uns einen stets engeren Zusammenhang zwischen Geschlechtern und Stämmen, bis sich jetzt eine civilisirte Gesellschaft zu bilden scheint, die über die ganze Erde reicht. Und vergleichen wir einen civilisirten Staat mit einer Heerde Wilder, so werden wir sofort sehen, was für ein Unterschied in der Concentration hier vorliegt.

*) Die psychologischen und socialen Erscheinungen können wohl nicht direct als Beispiele einer Ansammlung von Kraft und einer Zerstreuung von Bewegungen aufgefasst werden, aber doch indirect, indem sie in genauer Verbindung mit materiellen Processen stehen. (Vergl. First Principles. 3. ed. p. 318 f. 390 f. 422.)

Aber der Uebergang von Zerstreuung zu Concentration ist zugleich ein Uebergang von einem gleichartigen zu einem ungleichartigen Zustand. Die ursprüngliche Nebelmasse wurde bei ihrer Concentration allmählich articulirt: es entstanden Ringe, die sich von der Hauptmasse loslösten und wieder in Klumpen getheilt wurden, bis endlich unser Sonnensystem mit all seinen inneren Verschiedenheiten sich entwickelte. Der Erdklumpen war erst eine glühende Masse, später erhärtete die Rinde, und es entstand ein Gegensatz zwischen ihr und dem inneren, flüssigen und glühenden Kern. Auf der Erdoberfläche entwickelten sich Gegensätze zwischen Land und Meer, Bergen und Thälern, klimatische Unterschiede entstanden u. s. w. Von seinem ersten, gleichförmigen Keim entwickelt sich der Organismus zu einer reichen Mannigfaltigkeit von Theilen und Organen. Die

menschliche Gesellschaft zeigt uns dasselbe Phänomen in dem, was man „Arbeitstheilung“ nennt. Ursprünglich musste jeder selbst alles hervorbringen, dessen er bedurfte, später erst sind die verschiedenen Arbeiten so vertheilt worden, dass Jeder seinen Beruf hat.

Der Uebergang von dem Gleichartigen zum Ungleichartigen führt einen Uebergang vom Unbestimmten zum Bestimmten mit sich. Ueberall tritt Ordnung an Stelle der Verwirrung. Das kann man deutlich an der Entwicklung des Organismus sehen. Sein Bau und dessen Organe werden immer mehr ausgebildet und articulirt. Aus einer gallertartigen Masse entwickelt er sich zu einem scharf begrenzten Ganzen mit bestimmt ausgeprägten Theilen.

Fügen wir nun hierzu, dass es nicht bloss die Materie ist, die diese Veränderungen erfährt, sondern auch die Bewegung — parallel mit dem Bau des Organismus entwickeln sich ja seine Functionen — so erhalten wir folgende Definition: Entwicklung ist ein Ansammeln von Materie zugleich mit einem Zerstreuen von Bewegung, im Laufe welches Processes die Materie von einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichförmigkeit, zu einer bestimmten, zusammenhängenden Verschiedenartigkeit übergeht, während die Bewegung eine entsprechende Umbildung erfährt.

Die Erfahrung weist nach, dass eine solche Entwicklung überall stattfindet. Die Himmelskörper sowohl wie die Organismen und die menschliche Gesellschaft haben im Wesentlichen dieselbe Geschichte.

Aber dem, was uns die Erfahrung lehrt, müssen wir eine tiefere Begründung geben, wir müssen die Ursachen der Entwicklung nachweisen (natürlich relative und phänomenale Ursachen; die absolute, noumenale Ursache ist uns unzugänglich), und diese Ursachen müssen wir von der höchsten Wahrheit, die aller Erfahrung zu Grunde liegt, und deshalb über alle Erfahrung hinausgeht, von dem Gesetz des Bestehens der Kraft, herleiten. — Es ist klar, dass in der gleichartigen Masse, die immer den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet, die einzelnen Theile verschiedenen Einwirkungen von ihrer Umgebung ausgesetzt sind. Erst muss sich ein Gegensatz zwischen Innerem und Aeusserem bilden, dann zwischen den verschiedenen Theilen. Das Gleichförmige ist immer unbeständig und geht deshalb nothwendig in Verschiedenheit über. Eine Thier- oder Pflanzenart muss z. B. auf Grund der verschiedenartigen Verhältnisse, unter denen die verschiedenen Individuen leben, variiren. Im entgegengesetzten Fall würden verschiedene Kräfte dieselbe Wirkung haben, was gegen den Satz von der Erhaltung der Kraft spricht. — Wenn nun aber auf diese Weise verschiedene Theile ausgebildet werden, so muss auch ein und dieselbe Kraft verschiedene Wirkungen auf die verschiedenen Theile ausüben. Die Kraft verändert sich je nach dem Aggregat auf welches sie wirkt, und das will wieder sagen, dass ein und dieselbe Ursache ganz verschiedene Wirkungen haben kann; die Wirkung ist immer complicirter, als die Ursache. Das Licht wird durch die Wirkungen modificirt, die es hervorruft, indem es auf verschiedene Gegenstände fällt, und so entstehen die verschiedenen Farben. Auch dieses Gesetz folgt aus der Existenz der Kraft. „Verschiedene Dinge“ bedeutet ja nichts anderes, als Dinge, welche auf verschiedene Weise reagiren. Wenn also ein und dieselbe Kraft nicht auf verschiedene Weise durch die verschiedenen Dinge modificirt wäre, so wäre eine reagirende

Kraft vernichtet, was unmöglich ist. Eine dritte Ursache der Entwicklung muss in der Aussonderung des Gleichartigen gesucht werden. Ebenso wie der Wind nur die welken Blätter anhäuft, so wirkt im ganzen genommen ein und dieselbe Kraft in gleicher Weise auf dasjenige, was einander in jeder Beziehung ähnlich ist. Dinge und Personen, die denselben Bedingungen unterworfen sind, werden einander ähnlich sein. Hierdurch wird bewirkt, was Darwin die natürliche Zuchtwahl nennt, die alle Wesen umfasst, welche den Kampf ums Dasein kämpfen ohne zu unterliegen. Durch ihn werden verwandte Wesen zusammengebracht, und grössere Bestimmtheit in Form und Ausdruck wird möglich.

Nachdem nun das Wesen und die Ursachen der Entwicklung nachgewiesen sind, entsteht die Frage: setzt sich die Entwicklung bis ins Unendliche fort, oder findet sie ihren Abschluss in einem bestimmten, dauernden Zustand? Jede Bewegung dauert so lange, bis ein Gleichgewicht erlangt ist, und je grösser der Widerstand von aussen, desto schneller kommt es zu dem Gleichgewicht. Wenn der innere Widerstand nicht bedeutend ist, so kann die innere Bewegung der einzelnen Theile fortdauern, so dass das Ganze sich in einem beweglichen Gleichgewicht (equilibrium mobile) befindet. Aber jedes bewegliche Gleichgewicht hat doch die Tendenz in absolutes Gleichgewicht überzugehen. Die äusseren Kräfte hören nie ganz zu wirken auf, selbst wenn die Wirkung verhältnissmässig unmerklich ist. — Von dem Sonnensystem kann man sagen, dass es in beweglichem Gleichgewicht ist, indem jede Bewegung oder Perturbation durch eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung aufgewogen wird. Die Planetenbewegung kann als Schwingung zwischen Aphelion und Perihelion betrachtet

werden. Aber aus der Verminderung der Umlaufszeit des Enckeschen Komets hat man, wie bekannt, geschlossen, dass der Himmelsraum mit einem Aether angefüllt ist, der die Bewegungen der Massen hemmt,*) und sie schliesslich zum Stillstand bringen wird: dann werden all die kleineren Klumpen sich wieder zu einer ungeheuren Masse ansammeln. Noch wichtiger ist es indessen, dass die Sonne einmal all ihre Wärme in den Weltenraum ausgestrahlt haben wird, und da die Sonnenwärme die Quelle aller Bewegung und allen Lebens ist, wird das eine vollständige Ruhe, ein absolutes Gleichgewicht verursachen. — Was die Menschheit betrifft, so wird einmal der Zeitpunkt kommen, wo sie sich zur vollständigen Harmonie mit der Natur durchgearbeitet hat. Liegt das Ziel auch noch in unendlich weiter Ferne, so folgt es doch mit Nothwendigkeit aus der Natur der Bewegung und des Lebens, dass es dies Ziel ist, wohin die Bewegung zielt; mit andern Worten: die Entwicklung wird mit der Erreichung der höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit enden.

Auch dies folgt aus dem Grundgesetz der Erhaltung der Kraft. Da wir uns die Kraft nicht in ihrer absoluten Einheit denken können, sondern nur unter der Form von Wechselwirkung der verschiedenen Kräfte, so geht alle Bewegung unter Widerstand vor sich. Das Bewegte giebt deshalb beständig einen Theil seiner Bewegung an dasjenige, welches den Widerstand leistet, an das Medium, durch welches es sich bewegt, ab; zuletzt muss es also all seine Bewegung eingebüsst haben.

Wenn das Gleichgewicht erreicht ist, geht die Entwicklung in Auflösung über. Während die Entwicklung in Ansammeln von Materie und Zerstreuen von Bewegung

*) Jetzt erklärt man jene Erscheinung anders. (1889.)

besteht, besteht die Auflösung umgekehrt in Ansammeln von Bewegung und Zerstreuen von Materie. Dass die Auflösung eintritt, folgt aus dem fortgesetzten Wirken der äusseren Kräfte. Wenn das Gleichgewicht erreicht ist, ist ja keine Kraft mehr übrig, um diesen äusseren Kräften Widerstand zu leisten. Deshalb sehen wir überall, in der menschlichen Gesellschaft sowohl wie in der Geschichte des einzelnen Organismus, in der Chemie sowohl wie in Geologie und Astronomie, dass Entwicklung auf ihrem höchsten Punkt in Auflösung übergeht.

Haben wir nun hier ein absolutes Ende erreicht, und wird das Universum schliesslich in ewigem Tode erstarren, eine ungeheure Masse ausgelöschter Sonnensysteme werden? Es ist klar, dass wir auf solche Frage keine absolute Antwort finden können. Wir kennen ja nur die Entwicklung unseres Theiles des Universums, und wissen nicht, ob es überall in dem unendlichen Raum Sternensysteme giebt, durch deren Einwirkung auf einander immer neue Bewegungen entstehen können. Das Unendliche können wir nicht construiren. Halten wir uns dagegen an das Grundgesetz des Bestehens der Kraft, so ist es eine nothwendige Annahme, dass die Bewegung nie aufhören kann. Gleichgewicht und Auflösung können nur die Einleitung zu einer neuen Entwicklungsperiode bilden. Dass die Bewegung rhythmisch ist, auf Grund der Mehrheit der Kräfte, ist ein Gesetz, das auch für das Universum im Ganzen gilt. In einer Periode hat die anziehende Kraft Oberhand, die Massen concentriren sich und die Bewegung zerstreut sich. In einer andern Periode haben die abstossenden Kräfte die Oberhand, die Bewegung wird concentrirt, die Massen zertreut; mit andern Worten, Entwicklung und Auflösung wechseln im Unendlichen ab, das

Resultat der Entwicklung sind die Bedingungen der Auflösung, und umgekehrt ist das Resultat der Auflösung die Bedingung, welche die Entwicklung hervorrufen. Eine unendliche Reihe von Entwicklungs- und Auflösungsperioden stehen also unserer Welt bevor, und nach dem Aufhören unserer Welt folgt eine neue Unendlichkeit solcher wechselnder Perioden. Das Princip in diesen ist dasselbe, obgleich die speciellen Resultate nie dieselben sein werden.

Dies ist der Schluss, zu welchem unsere begrenzte Erkenntniss uns führt. Ebensowenig wie wir uns in Zeit und Raum eine Grenze denken können, vermögen wir uns die unendliche Kraft, die sich im Universum offenbart, begrenzt vorzustellen. Selbst unendlich muss sie ins Unendliche wirken. Da wir das Absolute nicht kennen, so kennen wir auch keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine relative, eine Nothwendigkeit für unsern Gedanken. Ebensowenig kennen wir das innere Verhältniss zwischen den Phänomenen und der absoluten Kraft, die ihnen zu Grunde liegt (the connection between the phenomenal order and the ontological order). All unsere Grundbegriffe (Materie, Bewegung, Kraft), sind nur Symbole für eine unbekannte Realität. Wenn deshalb die Anklage erhoben wird, dass die Entwicklungsphilosophie materialistisch ist, da sie alles, selbst die Phänomene des Lebens, des Geistes und der menschlichen Gesellschaft auf die allgemeinen Gesetze der Materie, der Bewegung und Kraft zurückführt, so übersieht man gerade, dass eben diese Grundbegriffe Symbole für das Absolute sind, das sich in allen Phänomenen offenbart, in den sogenannten materiellen sowohl wie in den geistigen, und seinen Ausdruck nicht in einer einzelnen Klasse von Phänomenen finden kann. Hält man dies fest, so verliert der Streit zwischen Spiri-

tualismus und Materialismus seine Bedeutung, und man wird einsehen, dass die Entwicklungsphilosophie nicht das Höhere herabzieht durch ihre Erklärungen, sondern gerade das sogenannte Niedere erhebt. —

Spencers „First principles", dessen Gedankengang wir jetzt reproducirt haben, ist eins der interessantesten Werke unseres Jahrhunderts. Nirgends findet man so viele Ideen, so viele wissenschaftlichen Resultate zu einer festen, organischen Einheit verarbeitet, wie hier. Das Werk ist ein grossartiger Versuch, die leitenden Ideen der neueren wissenschaftlichen Weltanschauung zu entwickeln, und ihnen eine sowohl inductive als deductive Begründung zu geben.

Spencer steht insoweit auf dem Standpunkt des Empirismus, als er festhält, dass der höchste Punkt, den wir erreichen können, das allgemeinste phänomenale Gesetz ist, welches die Erfahrung uns kennen lehrt. Aber er bleibt nicht, wie Mill und Comte, bei empirischen allgemeinen Sätzen stehen; er führt die empirischen Gesetze auf eines zurück, auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft, und sucht nun dieses Gesetz aus dem Wesen des Gedankens und des Bewusstseins selbst herzuleiten; dadurch kommt ein innerer Zusammenhang in die verschiedenen Glieder seiner Anschauung. Die Philosophie als Einheitsauffassung des Daseins muss von einer ursprünglichen Voraussetzung ausgehen, die nirgend anders gesucht werden kann, als im Wesen des Gedankens, der Erkenntniss selbst. Diese Voraussetzung, und das Bestreben, alle andere Erkenntniss auf sie zurückzuführen, stellt Spencers Philosophie in deutlichen Gegensatz gegen den Empirismus.

Im Einzelnen kann man viele Vorarbeiten nachweisen. In philosophischer Hinsicht ist Spencer besonders von Hamilton beeinflusst worden. Er nimmt dessen Lehre von

der Relativität der Erkenntniss auf, weist aber nach, dass die Relativität mit Nothwendigkeit ein absolutes Princip voraussetzt, dessen Offenbarung und Symbol sie ist. Ebenso hat er Hamiltons Lehre von dem Causalitätsprincip als eines im Wesen unseres Bewusstseins begründeten, aufgenommen und durchgeführt. Der Satz, dass alles seine Ursache hat, war nach der Lehre des Empirismus der Erfahrung entlehnt, aber Spencer zeigt, dass er im innersten Wesen unseres Bewusstseins seinen Grund hat. Er unterscheidet sich von Hamilton durch die enge Verbindung, die er so von vornherein zwischen den Resultaten der Physik und der Psychologie nachweist, indem er einen inneren Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Causalitätsgesetz und dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft annimmt. Hamilton war strenger Spiritualist und hatte keinen Sinn für Naturwissenschaften; ihm würde eine solche Synthese, durch welche ein gemeinsames Grundgesetz für die Welt des Geistes und der Natur aufgestellt wird, für Materialismus und Atheismus gelten, und Mansel hat auch Spencer vorgeworfen, Hamiltons Lehre in diese Richtung gezwängt zu haben, indem er nur den negativen (kritischen) Theil seiner Philosophie annahm, während er den positiven (moralisch-religiösen oder vielmehr theologischen) bei Seite liess. Nach Mansels Meinung ist Spencers Lehre eine Combination von Pantheismus und Positivismus. (Philos. of the Cond. p. 39—40). Die Wahrheit aber ist, das Spencer durch consequente Durchführung der Hamiltonschen Principien zu seiner eigenthümlichen Lehre gekommen ist, die trotz der Schwankungen, die wir schon in einem ihrer entscheidenden Punkte nachgewiesen haben, doch nicht eine eklektische Combination, sondern die einheitliche Entwicklung eines tief begründeten

tualismus und Materialismus seine Bedeutung, und man wird einsehen, dass die Entwicklungsphilosophie nicht das Höhere herabzieht durch ihre Erklärungen, sondern gerade das sogenannte Niedere erhebt. —

Spencers „First principles", dessen Gedankengang wir jetzt reproducirt haben, ist eins der interessantesten Werke unseres Jahrhunderts. Nirgends findet man so viele Ideen, so viele wissenschaftlichen Resultate zu einer festen, organischen Einheit verarbeitet, wie hier. Das Werk ist ein grossartiger Versuch, die leitenden Ideen der neueren wissenschaftlichen Weltanschauung zu entwickeln, und ihnen eine sowohl inductive als deductive Begründung zu geben.

Spencer steht insoweit auf dem Standpunkt des Empirismus, als er festhält, dass der höchste Punkt, den wir erreichen können, das allgemeinste phänomenale Gesetz ist, welches die Erfahrung uns kennen lehrt. Aber er bleibt nicht, wie Mill und Comte, bei empirischen allgemeinen Sätzen stehen; er führt die empirischen Gesetze auf eines zurück, auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft, und sucht nun dieses Gesetz aus dem Wesen des Gedankens und des Bewusstseins selbst herzuleiten; dadurch kommt ein innerer Zusammenhang in die verschiedenen Glieder seiner Anschauung. Die Philosophie als Einheitsauffassung des Daseins muss von einer ursprünglichen Voraussetzung ausgehen, die nirgend anders gesucht werden kann, als im Wesen des Gedankens, der Erkenntniss selbst. Diese Voraussetzung, und das Bestreben, alle andere Erkenntniss auf sie zurückzuführen, stellt Spencers Philosophie in deutlichen Gegensatz gegen den Empirismus.

Im Einzelnen kann man viele Vorarbeiten nachweisen. In philosophischer Hinsicht ist Spencer besonders von Hamilton beeinflusst worden. Er nimmt dessen Lehre von

der Relativität der Erkenntniss auf, weist aber nach, dass die Relativität mit Nothwendigkeit ein absolutes Princip voraussetzt, dessen Offenbarung und Symbol sie ist. Ebenso hat er Hamiltons Lehre von dem Causalitätsprincip als eines im Wesen unseres Bewusstseins begründeten, aufgenommen und durchgeführt. Der Satz, dass alles seine Ursache hat, war nach der Lehre des Empirismus der Erfahrung entlehnt, aber Spencer zeigt, dass er im innersten Wesen unseres Bewusstseins seinen Grund hat. Er unterscheidet sich von Hamilton durch die enge Verbindung, die er so von vornherein zwischen den Resultaten der Physik und der Psychologie nachweist, indem er einen inneren Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Causalitätsgesetz und dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft annimmt. Hamilton war strenger Spiritualist und hatte keinen Sinn für Naturwissenschaften; ihm würde eine solche Synthese, durch welche ein gemeinsames Grundgesetz für die Welt des Geistes und der Natur aufgestellt wird, für Materialismus und Atheismus gelten, und Mansel hat auch Spencer vorgeworfen, Hamiltons Lehre in diese Richtung gezwängt zu haben, indem er nur den negativen (kritischen) Theil seiner Philosophie annahm, während er den positiven (moralisch-religiösen oder vielmehr theologischen) bei Seite liess. Nach Mansels Meinung ist Spencers Lehre eine Combination von Pantheismus und Positivismus. (Philos. of the Cond. p. 39—40). Die Wahrheit aber ist, das Spencer durch consequente Durchführung der Hamiltonschen Principien zu seiner eigenthümlichen Lehre gekommen ist, die trotz der Schwankungen, die wir schon in einem ihrer entscheidenden Punkte nachgewiesen haben, doch nicht eine eklektische Combination, sondern die einheitliche Entwicklung eines tief begründeten

Hauptgedankens ist.*) Man könnte vielleicht sein Verhältniss zu Hamilton mit demjenigen Spinozas zu Cartesius vergleichen.

Ausser philosophischen Vorarbeiten bilden auch die Resultate der Naturwissenschaften eine nothwendige Grundlage seiner Anschauungen. Als Momente von besonderer Wichtigkeit heben wir hervor: Laplaces Theorie von der Entwicklung des Sonnensystems, die Lehre von dem Uebergehen der Naturkräfte in einander, wie sie am klarsten von Joule und Helmholz dargestellt worden ist; v. Baers Definition des Lebens als Entwicklung von Gleichartigem zu Ungleichartigem, Darwins Hypothese von dem Ursprung der Arten. Doch hatte Spencer mehrere dieser Resultate zum Theil selbst antecipirt, und jedenfalls besteht seine Originalität in der Bearbeitung und Zusammenfügung aller dieser Einzelheiten zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen.

In gewisser Beziehung könnte man Spencers Entwicklungsphilosophie mit Hegels System vergleichen, dessen Grundgedanke die dialektische Bewegung von dem Unmittelbaren durch den Gegensatz (Reflexion), zur Idee ist. Wie bei Spencer die Entwicklung mit einem gleichartigen Zustand beginnt, der auf Grund seiner Gleichartigkeit sich in einem beweglichen Gleichgewicht befindet, und dessen Aufhebung zu Articulation und Individualisation führt, so liegt nach Hegel die Unmittelbarkeit dem Widerspruch offen, der sie mit Nothwendigkeit in Reflexion auflöst, bis

*) Schon Hamilton hatte das Causalitätsgesetz so formulirt, dass das Gesetz von der Erhaltung der Energie eigentlich in demselben schon ausgesprochen war. Spencer hat dies nur bestimmter und deutlicher hervorgehoben. Doch lassen sich gewiss, was hier nicht weiter entwickelt werden kann, starke Bedenken gegen diese Identificirung erheben. (Spätere Anm.).

die Spaltung und die Sonderung in der Idee aufhört. Was aber bei Hegel ein abstracter, logischer Process ist, bei dem der Inhalt der Wirklichkeit in die Formen der Gedankenbewegung gepresst ist, das ist bei Spencer ein realer Naturprocess, der sich in allen einzelnen Theilen des wirklichen Universums entfaltet. Wohl führt auch Spencer die Idee der Entwicklung auf das Wesen des Bewusstseins zurück, aber diese metaphysische Begründung bildet nur die Voraussetzung, giebt nicht eine zwingende Form für den realen Inhalt. Während Hegels Methode absolut deductiv ist, berührt sich bei Spencer Deduction und Induction, indem die Resultate der Letzteren aus den letzten Voraussetzungen aller Erkenntniss und alles Bewusstseins deducirt werden. — Hegel hatte das Motiv zu seiner Lehre in einer Analyse der Gedankenbewegung gefunden, die drei verschiedene Stadien zeigte, von denen das eine mit logischer Nothwendigkeit zu dem andern hinüberführte. Bei Spencer ist es dagegen eine ethisch-historische Idee, die das Motiv abgiebt, diese Idee bringt er in Verbindung mit der des Lebens im Allgemeinen, und bahnt so den Weg zu einer weiteren Auffassung und tieferen Begründung, so dass der ethisch-historische Gesichtspunkt nur ein Glied in einem grösseren Zusammenhang wird.

Der Hauptgegensatz zwischen Spencer und Hegel beruht jedoch darauf, dass dieser eine Theorie, eine Begriffsentwicklung von dem Wesen des Absoluten zu geben meinte, während Spencer seine Anschauung nur als Hypothese giebt, die zwar nach seiner Ueberzeugung die einzig haltbare ist, weil sie allein mit den Grundgesetzen des Bewusstseins und den Resultaten der Erfahrung übereinstimmt, — die uns jedoch nichts über das Absolute an sich lehren kann, da all unsere Erkenntniss nur das

Relative und Phänomenale betrifft. Nach Hegel entwickelt sich das Absolute in allem, kommt durch die Entwicklung der Welt zu sich selbst. Nach Spencer dürfen wir die Idee der Entwicklung auf das Absolute nicht anwenden, da die Begriffsbestimmung alles dessen, was über das Phänomenale hinausgeht, einen Widerspruch enthält.

Wir stehen hier wieder vor der Hauptschwierigkeit bei Spencer. Wenn das Relative und Phänomenale als Formen des Unbedingten erkannt werden,*) so muss die Erkenntniss dieser Formen auch eine Begriffsbestimmung des Unbedingten mit sich führen. Es würde im Gegentheil einen Widerspruch enthalten, wenn die Bestimmungen, die für die Form gelten, keine, wenn auch nur relative Gültigkeit für das Wesen selbst besässen, dessen Ausdruck eben diese Formen sind. Wenn man nicht von einem dualistischen Verhältniss zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ausgeht, — wenn man, mit Fechner, das Endliche als den Inhalt des Unendlichen betrachtet, — dann können nicht ganz verschiedene Gesetze für jenes und für dieses gelten. Die Entwicklung kann nicht eine nothwendige Grundidee innerhalb des Endlichen sein, ohne zugleich für das Unendliche Gültigkeit zu haben. Was für uns die höchste Nothwendigkeit ist, ist vielleicht nur eine relative, immer aber doch eine wirkliche Nothwendigkeit, die wir stehen lassen müssen und über die sich nur die Phantasie hinwegsetzen kann. Wenn alle Erscheinungen dem Gesetz der Entwicklung unterliegen, dann muss man — wenn man überhaupt ein unbedingtes Princip des ganzen Daseins, einen Weltgrund annehmen will — auch festhalten, dass die Entwicklung für diesen Weltgrund Bedeutung hat. Es war der grossartige Gedanke Hegels, dass das Absolute steter Entwicklung seines Wesens unterworfen ist, nur dass er den Begriff Entwicklung in rein logischer und abstracter Bedeutung nahm. Unter den Nachfolgern Hegels hat namentlich C. H. Weisse behauptet, dass Zeit und Raum nicht ausserhalb des Absoluten gesetzt werden können, und dass die Entwicklung des Absoluten eine reale sein muss. Ganz gewiss fehlen uns die Mittel, den Entwicklungsprocess des Absoluten zu schildern, und nur durch eine speculative Illusion konnte Hegel meinen, eine solche Erkenntniss zu erlangen; das kann uns aber nicht von der Nothwendigkeit befreien, den Weg zu gehen, welchen die logische Consequenz fordert. Auf diesem rein speculativen Gebiete haben wir nun einmal kein anderes Criterium als die logische Consequenz.

*) First principles p. 278. „The sphere of knowledge is co-extensive with the phenomenal — co-extensive with all modes of the Unknowable that can affect consciousness."

Wir haben schon früher gesehen, dass Spencer diese Distinction selbst nicht festhält, wenn er dem Absoluten die Bestimmungen Kraft und Ursache beilegt, die doch nur von dem Relativen entlehnt werden können. Aber er geht noch weiter. Von den drei religiösen Hauptanschauungen aus, deren Unhaltbarkeit er bewiesen zu haben glaubt, kann man ihn eigentlich nur als entschiedenen Gegner des Atheismus sowie des vulgären Theismus betrachten. Im Gegensatz zu dem Ersteren betont er, dass das religiöse Bewusstsein, was das Centrale anbetrifft, in seinem Recht ist, und dem andern gegenüber, dass das Centrale seinen Ausdruck nicht in der Form der Persönlichkeit, die für ihn eine endliche Form ist, finden kann.*) Soweit kann

*) Später werden wir davon zu sprechen haben, dass Spencer ganz entschieden Entwicklung in Gegensatz zu Schöpfung stellt, so dass die erstere die letztere undenkbar macht.

er als Pantheist gelten, obgleich er solche dogmatische Ausdrücke nicht liebt. Und zugleich muss das festgehalten werden, dass für ihn das Absolute nicht etwas Unpersönliches, sondern etwas Ueberpersönliches ist; er hat gesehen, dass die Debatte zwischen Pantheismus und Theismus das Unrichtige in dem Gegensatz zwischen Persönlichem und Unpersönlichem, wenn von dem Absoluten die Rede ist, bewiesen hat.

In seiner Jugend fasste Spencer die Entwicklung teleologisch auf, und betrachtete Harmonie und Glück als den Inhalt der göttlichen Idee, die durch dieselben verwirklicht werden sollte. Auch später hält er fest an den wohlthuenden Resultaten, zu denen die Entwicklung führen muss; aber nun, da sein Gesichtspunkt objectiv und universell ist, so dass die menschliche Entwicklung nur als eine Episode innerhalb des grossen Weltendramas erscheint, kann von einer solchen Teleologie nicht länger die Rede sein. Deshalb hat man über das Trostlose dieser Anschauung geklagt, und darüber, dass Spencer, — nachdem er gezeigt hat, wie jeder Entwicklungsprocess mit Gleichgewicht und Auflösung endigt, worauf neue Processe ins Unendliche hinein folgen, — uns verlässt, „wie wir ängstlich über den Rand des Abgrundes gebeugt stehen, und das unendliche Dunkel zu erforschen uns bemühen.“ *) Wenn es eine Philosophie, eine Wissenschaft giebt, die eine Antwort geben kann auf die Frage, die hier entsteht, so kann diese Antwort nur von der Erkenntniss ausgehen, — auf welche wir Spencer gegenüber so viel Gewicht legen, — dass das Relative in innerem Verhältniss zu dem Absoluten steht; der Werth, den die Entwicklung mit

*) Caro, Revue des deux Mondes 15 octbr. 1873 p. 774.

ihrem Kampf und ihren Resultaten vom relativen, menschlichen Standpunkt hat, kann in dem Absoluten nicht verloren gehen. —

Von Spencers allgemeiner gehen wir nun zu seiner „speciellen Philosophie“ über, von der nur die Biologie und Psychologie vollständig ausgearbeitet vorliegen. Doch werden wir in seinen „Essays“, „Social Statics“ und in dem eben (1874) aus der Presse gekommenen Buch: „The study of Sociology“, Beiträge zu seinen ethischen und sociologischen Anschauungen finden.

Spencers ganzes System hat in gewisser Beziehung seinen Keim in der Lehre der neueren Physiologie vom Leben als einer Entwicklung von Gleichförmigkeit zu Mannigfaltigkeit, einer Articulation und Individualisation; diese Lehre wendete er erst auf die menschliche Gesellschaft, dann auf alle Daseinsgebiete an, und gewann dadurch eine tiefere und allseitigere Bestimmung der allgemeinen Entwicklungsgesetze. Diese Gesetze müssen nun wieder ihren klarsten Ausdruck in der Entwicklung der lebenden Wesen finden. Das Leben besteht aus einer bestimmten Combination verschiedener Veränderungen, gleichzeitiger und successiver, wodurch die inneren Verhältnisse in Uebereinstimmung mit den äusseren gebracht werden. Das Leben ist im Allgemeinen ein Anpassen des Inneren an das Aeussere. Auf die leblosen Gegenstände übt die Umgebung ihren Einfluss, ohne dass derselbe weitere Folgen hat. In jedem Organismus dagegen geht eine secundäre Veränderung als Folge der aufgenommenen Eindrücke vor sich, eine Veränderung, durch die das lebende Wesen in den Stand gesetzt wird, einer folgenden Veränderung in der Aussenwelt zu begegnen. Hierdurch geschieht die Anpassung an die äusseren Verhältnisse. Der Organismus

nimmt innere Veränderungen vor, um äussere Verhältnisse ertragen zu können. Leben setzt also eine Wechselwirkung zwischen Innerem und Aeusserem voraus. Damit das lebende Wesen unter den äusseren Verhältnissen mit ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit bestehen kann, muss ein System von entsprechenden inneren Verschiedenheiten entwickelt werden. Function, Wirksamkeit, ist also das Hauptmoment in der Idee des Lebens. Organische Function geht organischer Structur voraus. Die erstere entwickelt die letztere. Die Structur giebt andererseits wieder der Function ihre ausgeprägtere, bestimmtere Form. Ein Beispiel von Leben ohne eigentliche Organisation haben wir in den niedrigsten Rhizopoden, die keine unterscheidbaren Theile oder Organe zeigen, trotzdem aber Nahrung aufnehmen, schlafen und sich bewegen. Sie bestehen aus einer mikroskopischen Schleimmasse, die öfters ihre Form verändert, indem sie in kleine, unregelmässige Ausläufer endigt, die sich schnell zurückziehen können. Diese Bewegungen dienen sowohl zur Ernährung, als auch zur Fortbewegung des Thieres im Wasser. Hier haben wir die Anpassung innerer Verhältnisse an äussere, in der das Leben besteht, in der elementarsten Form.

Was das lebende Wesen von der Aussenwelt aufnimmt, bildet es zu einer für sich eigenthümlichen Form um. Ist der Organismus beschädigt worden, so besitzt er auch bis zu einem gewissen Grade die Fähigkeit, sich selbst wieder zu heilen. Bei niederen Thieren kann sogleich an derselben Stelle, wo ein Glied zerstört worden ist, ein neues auswachsen. Die Fortpflanzung und Vererbung bestimmter Eigenschaften zeigt uns dieselbe Fähigkeit, Theile nach einem bestimmten Muster zu bilden. Schon die unorganische Materie besitzt eine solche Fähigkeit. Die materiellen

Atome haben ihre bestimmten Bedingungen, unter denen sie ins Gleichgewicht kommen. Je zusammengesetzter ein Molekül ist, desto unbeständiger ist sein Gleichgewicht, und da nun die organischen Moleküle die complicirtesten sind, so ist hier das Gleichgewicht am wenigsten beständig. Eine geringe Einwirkung genügt, Verwirrung hervorzurufen. Aber ebenso, wie wir schon beim Kristall die Fähigkeit finden, die aufgenommenen oder aus dem Gleichgewicht gerathenen Atome in einer der Structur des ganzen kristallisirenden Aggregats entsprechenden Weise anzuordnen, müssen wir die Existenz eines ähnlichen Vermögens bei dem Organismus annehmen.

Reisst man einer Krabbe ein Bein aus, so wächst sofort die Anlage eines neuen hervor, das nach einem gleichen Entwicklungsprocesse wie dem des ursprünglichen Gliedes eine ähnliche Form annimmt. Hier wirkt die Structur des Organismus bestimmend auf die Entwicklung an dem einzelnen Punkte. Das kann aber nur geschehen, wenn die Form jeder Species von Organismen durch eine Eigenthümlichkeit seiner Elemente (der physiologischen Einheiten) bestimmt wird, indem diese, ähnlich wie die Atome auf unorganischem Gebiete, eine besondere Structur haben, nach der sie sich anzuordnen streben. Die Kraft, durch welche Atome bei unorganischen Processen in einer für sie characteristischen Kristallisationsform angesammelt werden, nennen wir ihre Polarität; analog könnte man die entsprechenden Kräfte der Elemente lebender Körper ihre „organische Polarität“ nennen. Diese Elemente, die physiologischen Einheiten sind einerseits verschieden von den chemischen Einheiten, die organische Körper bilden; denn diese sind ungefähr bei allen Arten dieselben und erklären deshalb den Unterschied zwischen ihnen nicht; —

andererseits von den morphologischen Einheiten oder Zellen; denn theils ist die Zelle keine universelle Form, theils setzt das Dasein der Zellen eben diese organische Polarität voraus. Die physiologischen Einheiten sind viel complicirter als die chemischen, sodass eine geringe Aenderung ihrer Zusammensetzung eine Veränderung der Form, die das ganze Aggregat annimmt, mit sich führen würde. Hierdurch wird es möglich, dass die äusseren Einwirkungen zur Entwicklung des organischen Lebens dienen können. Die grosse Plasticität der physiologischen Einheiten giebt den Eindrücken ihre Macht, während ihre Polarität die Art und Weise, auf welche diese Eindrücke bearbeitet und geformt werden, und die Richtung in der sie wirken, bestimmt. Die niedrigsten organischen Wesen sind noch ganz ohne Organisation, man kann bei ihnen weder von Form noch von Typus sprechen. Ihre Gestalt verändert sich von einem Augenblick zum andern, je nachdem es die äusseren Verhältnisse mit sich bringen. Einen absoluten Anfang des organischen Lebens können wir nicht nachweisen. Die Resultate der Chemie einerseits und der Biologie andererseits scheinen uns zu der Annahme zu berechtigen, dass die organischen Zusammensetzungen sich nach und nach entwickelt und allmählich grössere Festigkeit gewonnen haben.

Wenn der Ersatz, den ein organischer Körper für den durch seine Functionen verursachten Verlust sich zu verschaffen im Stande ist, genau ebensoviel betrüge, als das Verlorne, so würde es keine Entwicklung, keine Anpassung an die Aussenwelt geben. Wenn aber die Functionen, und der durch sie veranlasste Verlust eine gewisse Grenze nicht übersteigen, so wird das Verlorne durch das neu Aufgenommene mehr als ersetzt. Bewegung und Thätigkeit

ist für den ganzen Organismus und seine einzelnen Theile günstiger zur Anhäufung von Zellengeweben, als Ruhe. Es ist eine bekannte Sache, dass Muskeln durch Uebung wachsen. Und da nun die verschiedenen Functionen in Verbindung mit einander stehen, so führt das Steigen der Einen auch das Steigen der Andern mit sich. Muskelbewegungen setzen also Blutumlauf voraus, und beides muss deshalb zusammen entwickelt werden. Aber hieraus folgt zugleich, dass die Anpassung an die Aussenwelt ihre Grenzen hat, besonders bei dem voll ausgewachsenen Individuum, und dass viel dazu gehört, dass sie sich auf die Nachkommen verpflanzt. Dies geschieht nur dann, wenn auf Grund der Veränderungen ein neuer Zustand des Gleichgewichts entstanden ist. Dann kann die Summe aller früheren Einwirkungen und Erfahrungen das Uebergewicht über die einzelnen, alleinstehenden Einwirkungen erlangen, und die Modification, die anfangs nur eine temporäre und individuelle Anpassung war, wird feststehend und erblich.

Auf diesem Wege muss der Ursprung neuer Arten erklärt werden. Zwar kann man es nicht direct nachweisen, dass die Arten durch fortgesetzte Anpassung und durch die Wirkungen dieser Anpassung auf die Structur (die organische Polarität) entstanden sind; aber soviel wissen wir doch, dass auf diese Weise eingreifende Modificationen entstehen, Varietäten derselben Art, die sehr von einander abweichen können, gebildet werden, ja, häufig kommt es vor, dass wir nicht unterscheiden können, ob eine gewisse Verschiedenheit einen Arten-Unterschied oder nur eine Variation bezeichnet. Das Unbestimmte in dem Begriff der Arten zeigt uns, dass dies nur ein relativer Begriff ist.

Es folgt also aus der vorhergegangenen Erörterung,

dass man die Arten als unter der Wechselwirkung der lebenden Wesen mit der Aussenwelt entstanden betrachten muss. Die Annahme, dass eine Art sich nicht verändern sollte, wenn sie Millionen von Jahren hindurch veränderten Einflüssen ausgesetzt ist, wäre eine Leugnung des Gesetzes vom Bestehenbleiben der Kraft. Alle Organismen sind beständig astronomischen, geologischen, meteorologischen und organischen Einwirkungen ausgesetzt. Jede neue Fertigkeit, jeder neu erworbene Fortschritt in der Organisation bringt die Möglichkeit neuer Einflüsse mit sich, so dass die Veränderungen in geometrischer Progression steigen. Aber die Voraussetzung bleibt beständig die, dass die Veränderungen nicht zu gross oder zu plötzlich sind. Nur solche Veränderungen tragen zur Entwicklung bei, welche die allgemeine Harmonie zwischen den einwirkenden Kräften und den Functionen des Organismus nicht zerstören.

Spencer ist so auf seinem eignen Wege zu dem Resultat gekommen, das Darwin in seinem berühmten Werk über die „Entstehung der Arten“ dargelegt hat. Zwar ist Spencers Biologie später erschienen, als dieses Werk, aber schon früher, in verschiedenen Abhandlungen (siehe seine Essays) und in der ersten Ausgabe seiner Psychologie hat er die Entwicklungshypothese aufgestellt, weshalb ihn Darwin auch in der Vorrede seines Werkes unter seine Vorgänger zählt. Doch bleiben die zwei Forscher auf ihren etwas verschiedenen Standpunkten stehen. Darwin legte, wie bekannt, das Hauptgewicht auf die sogenannte „qualitative Auslese“, d. h. auf die Thatsache, dass die organischen Wesen, die den Kampf mit der Aussenwelt nicht aufnehmen können, zu Grunde gehen müssen, und dass nur diejenigen leben bleiben und sich fortpflanzen, die stark genug sind, ganz besonders aber

die, welche sich auf eine oder die andere Weise einen Vorzug vor den übrigen erworben haben. Das nennt Darwin auch die „natürliche Zuchtwahl“: der Stärkere lebt, der Schwache geht unter; dadurch wird die Harmonie zwischen dem Leben und seinen Bedingungen entwickelt. Spencer ist jedoch der Ansicht, dass Darwin auf diese indirecte Entwicklung ein zu grosses Gewicht gelegt hat. Er selbst schreibt der directen Entwicklungsweise die grösste Bedeutung zu. Die Functionen bilden die Structur aus, und diese fortgesetzte Anpassung geht allmählich in die Natur des lebenden Wesens über, indem sich eine neue Art von Gleichgewicht (organische Polarität) zwischen den physiologischen Elementen entwickelt. Solange der Organismus noch unvollkommen und passiv ist, spielt ja allerdings die „qualitative Auslese“, die indirecte Hervorbringung des Gleichgewichts (indirect equilibration), die grösste Rolle. Aber wenn sich allmählich die Activität entwickelt, geht der indirecte Process in einen directen über. Die qualitative Auslese spielt ja natürlich noch immerhin eine grosse Rolle, wird aber mehr und mehr ein untergeordneter Factor. Wenn sich ein Nerven- und Muskelsystem, und damit die Fähigkeit, Handlungen je nach den Umständen zu variiren, entwickelt hat, so wird die directe Hervorbringung des Gleichgewichts der wichtigste Factor. Bei den civilisirten Menschenrassen trifft der indirecte Process nur diejenigen, welche die Gesellschaft noch nicht zu schützen vermag.

Das Verhältniss zwischen dem directen und indirecten Process kann in Kürze folgendermassen dargelegt werden. Eine äussere Einwirkung tödtet einen Organismus, wenn er zu schwach ist, — und in diesem Falle wirkt die indirecte Entwicklungsweise; — ist er dagegen stark genug,

so passt er sich diesem Eindruck an; und hier wirkt die directe Entwicklungsweise, indem die Anpassung einen neuen Zustand des Gleichgewichts innerhalb des Organismus herbeiführt.

Diese Theorie, die Evolutionstheorie, stellt Spencer in schärfsten Gegensatz zu der gewöhnlichen Anschauung, der Schöpfungstheorie, nach welcher jede Art für sich, nach einem bestimmten Muster geschaffen worden ist. Spencer verwirft die letztgenannte Anschauung einer vernichtenden Kritik. Erstens enthält die Vorstellung einer Schöpfung einen an sich unmöglichen Gedanken. Sie statuirt einen absoluten Anfang, setzt ein Verhältniss zwischen Nichts und Etwas, ein Verhältniss, das überhaupt kein Verhältniss ist. Die Ungültigkeit der Schöpfungshypothese folgt also aus dem Wesen und Grundgesetz unseres Gedankens selbst. Diejenigen, welche sich jede Art für sich geschaffen denken, thuen dies, ohne wirklich zu denken, ohne Worte in Gedanken umzusetzen; sie glauben es in der That gar nicht, sondern glauben, dass sie es glauben. Denn Glauben setzt voraus, dass man sich eine Sache ideell construirt, was hier unmöglich ist. — Zweitens würde aus dieser Hypothese folgen, dass der Schöpfer an den einmal geschaffenen Gestalten festgehalten hat, selbst da, wo diese unzweckmässig waren, und andere Arten besser gepasst hätten. Die Mitglieder einer und derselben Thierklasse leben ja unter so verschiedenen Verhältnissen. So ist der Seehund z. B. ein Säugethier, lebt aber im Wasser. Nimmt man nun an, dass er für diesen seinen jetzigen Aufenthaltsort geschaffen worden, so ist es unzweckmässig, dass seine Glieder dieselben Formen wie die der Landsäugethiere haben, während es doch Schwimmwerkzeuge sein sollten; dagegen ist dies

leicht erklärlich, wenn er von einem Landsäugethier abstammt, das nach und nach die Lebensweise eines Wasserthieres angenommen hat. Drittens endlich, müsste man aus der Schöpfungshypothese folgern, dass gewisse Arten zum Schaden anderer geschaffen worden sind, und Schmerz und Noth ein Theil des göttlichen Planes gewesen sein muss. Nach der Evolutionshypothese dagegen wird im Lauf der Entwicklung allmählich, aber sicher ein höherer Grad von Glück hervorgebracht, da alle Uebel nur vorübergehend sind. Es muss eine immer grössere Uebereinstimmung zwischen den lebenden Wesen und der äusseren Welt erreicht werden. Gewiss kann man fragen, warum alle Uebel, Noth und Schmerzen nicht hätten vermieden werden können, aber davon kann nicht mehr die Rede sein, dass sie mit Absicht verhängt sind.

Die Evolutionshypothese lehrt uns ebensowenig wie die Schöpfungstheorie die eigentliche Ursache kennen; der Streit zwischen ihnen betrifft nur die Art und Weise, auf welche die unbekannte Ursache wirkt. Auf allen Gebieten finden wir nun, dass die anthropomorphische Auffassung der unbekannten Ursache verschwindet; man hört allmählich auf, die Phänomene aus dem unmittelbaren Eingreifen eines göttlichen Willens zu erklären, obgleich viele, die auf andern Gebieten den Glauben an ein solches Eingreifen aufgegeben haben, bei der Frage nach dem Ursprung der Arten noch daran festhalten; — und doch giebt es hier keinen besseren Beweis als anderswo. — Die Entwicklungshypothese ist auf den verschiedensten Gebieten zugleich aufgetreten in der Astronomie, Geologie, Physiologie, Politik und Philologie. Wie nach Laplace das Sonnensystem durch einen, von natürlichen Ursachen bedingten Entwicklungsprocess seine jetzige Gestalt erreicht

hat, so haben nach Lyell die noch täglich wirkenden Ursachen durch eine Reihe unmerklicher Veränderungen den Anblick, den uns die Erdoberfläche heut bietet, hervorgebracht. Die Physiologie sieht nicht mehr im Keim ein fertiges Modell des gereiften Organismus. In der Politik findet man das Wort bewahrheitet, dass Verfassungen nicht gemacht werden, sondern langsam entstehen; und ebenso betrachtet man den Ursprung der Sprache nicht mehr als einen übernatürlichen Act. —

Nun giebt es allerdings einen Standpunkt, der die Mitte zwischen beiden Hypothesen hält, das ist derjenige Standpunkt, den Auguste Comte*) einnimmt, und mit ihm viele naturwissenschaftliche Forscher, die sich an die Thatsache halten, dass ein factischer Uebergang von einer Art zur andern noch nicht wahrgenommen ist, und die deshalb überhaupt gar keine Theorie über den Ursprung der Arten aufgestellt wissen wollen. So hat auch Charles Robin mit starkem Nachdruck Comtes Einwürfe gegen Hypothesen**) auf diesem Gebiete wiederholt. Spencer betrachtete

*) Cours de phil. posit. 2e. ed. III. p. 290 f.

**) Anatomie et physiologie cellulaires, Paris 1873, p. XXIV: „Wenn man von einer antiwissenschaftlichen Einmischung theologischer Voraussetzungen in biologische Probleme absieht, so ist es durchaus kein Mangel an philosophischer Bildung bei den Forschern unserer Zeit, was in Frankreich die Zahl derer vermindert, die sich an Lamarck und seine Anhänger anschliessen. Der Grund hierzu liegt im Gegentheil in der entwickelten philosophischen Erkenntniss, dass die Gültigkeit einer speculativen Anschauung nach der Möglichkeit einer positiven Controlle beurtheilt werden muss, und in dem Mangel eines wirklichen Beweises in diesem Punkt, da bis jetzt ein solcher Beweis auch nicht für eine einzige Klasse von Wesen, noch für eine einzige Art von Zellen beigebracht worden ist . . . . . Bisher sind nur Möglichkeiten, über die einige Forscher einig sind, als Beweis angeführt, keine reellen Facta.“ — Ein anderer von Comtes berühmtesten Schülern, Littré, stellt sich entgegenkommender, aber immerhin vorsichtig abwartend der

diese skeptische, abwartende Haltung als einen Zustand „beweglichen Gleichgewichts“. Unwillkürlich muss der Gedanke in der einen oder der anderen Richtung fortgehen: der Ursprung der Arten muss ja doch entweder ein natürlicher oder ein übernatürlicher sein, ein drittes giebt es nicht. Und wenn man im Ganzen einer rationellen Weltanschauung huldigt, so folgt es ja von selbst, auf welche Seite man sich in diesem Dilemma halten soll. Wenn Comte das Problem von dem Ursprung der Arten für die Frucht einer unnützen Speculation hält, so sagt Spencer im Gegentheil hierzu, dass derjenige Theil der Biologie, welcher sich mit dem Ursprung der Arten beschäftigt, der wichtigste ist, im Verhältniss zu ihm alle andern untergeordneter Natur sind. Denn auf der Entscheidung der Biologie in diesem Punkte beruht unsere Auffassung der menschlichen Natur in Vergangenheit und Zukunft, unsere Theorien vom menschlichen Geist sowohl als von der menschlichen Gesellschaft.*)

Alle morphologischen und physiologischen Probleme müssen nun durch die Entwicklungshypothese ihre letzte Erklärung finden. Die organischen Formen können nicht länger als Typen betrachtet werden, die dem Schöpfer vorgeschwebt haben, oder als Mittel, die er zum Wohle des Individuums anwenden wollte; man muss sie als nothwendige Resultate der Wechselwirkung zwischen den Individuen und der Aussenwelt ansehen. Die mechanische Auffassung tritt also an Stelle der typischen und teleologischen. Spencer stellt, um die Möglichkeit dieser Auffassung zu beweisen, eine Reihe detaillirter, zum Theil

Evolutionshypothese gegenüber. (La science au point de vue philosophique p. 539—559.)

*) The classification of the Sciences p. 40.

sehr scharfsinniger Hypothesen auf, mit denen wir uns hier nicht beschäftigen können. Sein Hauptgedanke ist, auf Grund der vergleichenden Anatomie und Physiologie eine stufenweise Entwicklung parallel mit der Entwicklung der Bedingungen nachzuweisen. Selbst die höchsten, complicirtesten Structuren und Functionen müssen auf diesem Wege erklärt werden können. Schon das structurlose Protoplasma besitzt z. B. in geringerem Grade dieselben Eigenschaften, welche die Nerven bei den höheren Thieren besitzen. Die gallertartige Masse eines Rhizopoden und ein unbefruchtetes Ei zeigen Bewegungen, welche voraussetzen, dass ein Eindruck von dem einen Theil der Masse auf einen andern ausgeübt worden ist, und in dem nervenlosen Körper eines Polypen sehen wir bei der Berührung eines Fühlfadens langsam eine Zusammenziehung entstehen und sich fortpflanzen. Durch fortgesetzte Function muss nun das besondere Organ für eben diese Function entwickelt werden können.

Der Grad der Entwicklung wird dadurch bestimmt, wie genau und umfassend die Uebereinstimmung zwischen dem Organismus und seiner Umgebung ist. Indem ein System innerer, den äusseren entsprechender Unterschiede entwickelt wird, wird der Organismus immer complicirter, aber auch die Verbindung zwischen seinen Theilen wird allmählich inniger. In einem so entwickelten Organismus, wie dem menschlichen, kann ein geringer Eindruck eine Menge verschiedener Wirkungen hervorrufen, — Muskelbewegungen und Zusammenziehungen, Ideen, Gefühle und Beschlüsse wecken.

Wie kein bestimmter Punkt angegeben werden kann, wo das Organische in das Unorganische übergeht, so können wir auch keine feste Grenze zwischen physiologischen und psychologischen Phänomenen statuiren. Beide Klassen gehören zur Biologie und folgen den allgemeinen Gesetzen des Lebens. Wie die Geologie nur ein specieller Theil der Astronomie ist, die Biologie ein Theil der Geologie, so ist die Psychologie wieder eine Unterabtheilung der allgemeinen Biologie. Von den Wissenschaften, auf denen sie beruht, unterscheidet sie sich dadurch, dass sie nicht, wie die Physik, die äusseren, oder wie die Physiologie, die inneren Phänomene an und für sich betrachtet, sondern Verbindung und Verhältniss zwischen dem Inneren und Aeusseren sucht. Die objective Psychologie studirt die Functionen, durch welche der Organismus im Stande ist, sich an die äusseren Vorgänge und Verhältnisse anzupassen, und die Art und Weise, wie diese Functionen in den Handlungen der Individuen hervortreten. Die subjective Psychologie steht zu allen andern Wissenschaften im Gegensatz; sie untersucht die Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Willensäusserungen selbst, welche die sichtbare Anpassung der inneren Verhältnisse begleiten, und betrachtet diese Bewusstseinsphänomene in ihrem Ursprung und in ihren gegenseitigen Verbindungen. Ihr Gegenstand, das Bewusstsein selbst, und ihre Methode, die Analyse des Ich, wodurch allein die Gesetze für die Veränderungen im Bewusstsein zu suchen sind, stellen sie in dasselbe Verhältniss zu allen andern Wissenschaften, wie dasjenige, in dem das Subjective und Objective zu einander stehen. Die Psychologie (die objective sowohl wie die subjective, — denn diese bildet die Voraussetzung für jene), hat deshalb noch viel grössere Ansprüche auf den Namen einer selbständigen Wissenschaft, wie irgend welche andere.

Geist und Bewusstsein lassen sich mit nichts vergleichen,

sind etwas in ihrer Art einzig Dastehendes. Die Substanz des Geistes ist das, was unter allen Veränderungen des Bewusstseins besteht, und dessen Modificationen alle diese Veränderungen sind. Deshalb hat Hume Unrecht, wenn er lehrt, dass nichts anderes existirt, als Eindrücke und Vorstellungen. Jede einzelne Wahrnehmung oder Vorstellung kann man sich fort denken, aber das, was die Wahrnehmungen und Vorstellungen verbindet, kann nicht fort gedacht werden; dies ist es, was die Einheit des Vorstellungskreises aufrecht erhält, trotz aller Versuche, ihn zu theilen, — die Substanz des Geistes im Gegensatz zu all den wechselnden Formen, die er annehmen kann. Wir können aber diese Substanz nicht erkennen. Jeder Bewusstseinszustand ist eine Modification derselben. aber in keinem Bewusstseinszustand ist er ganz zugegen. Ueberdies beruht alle Erkenntniss auf dem Gegensatz zwischen Subject und Object; hier müsste aber ein und dasselbe Subject und Object der Erkenntniss sein, was unmöglich ist. Alle Erkenntniss beruht ferner auf Vergleichung, da aber der Geist sui generis ist, so haben wir nichts, womit er verglichen werden könnte. Ebensowenig wie die Chemie das Wesen der Materie, kann die Psychologie das Wesen des Geistes an sich begreifen. Doch kann sie eine Erklärung der geistigen Phänomene geben, wie die Chemie die körperlichen erklärt. So wie die Chemie die Einer, die unauflöslichen Atome, aus denen alle Stoffe zusammen gesetzt sind, aufsucht, so erforscht die Psychologie die letzten Elemente, auf deren Combination das Bewusstseinsleben beruht. Man kann sich eine Vorstellung von diesem psychologischen Atom (unit of consciousness) bilden, indem man es sich in Analogie mit einem starken und plötzlichen Eindruck denkt. Bei einem solchen (Schlag,

Lichtwirkung oder Ton) kann man im ersten Augenblick nicht unterscheiden, was es ist; die Beschaffenheit der Wahrnehmung wird erst erkannt, wenn der Eindruck von längerer Dauer ist. Aus solchen Stössen oder Schlägen ist jede Wahrnehmung zusammengesetzt, wie ein Ton aus Luftschwingungen, die nur jede für sich bemerkbar werden, wenn die Schnelligkeit, womit sie auf einander folgen, grösser ist, als 16 in der Sekunde. Alle Verschiedenheiten innerhalb des Bewusstseinslebens beruhen auf den verschiedenen Arten und Graden der Combination dieser psychologischen Einer.

Die Untersuchung der materiellen Welt führt uns zuletzt zu einem objectiven, materiellen Atom, die Untersuchung der Welt des Geistes führt uns in letzter Instanz zu einem subjectiven, geistigen Element. Es entsteht nun die Frage, wie diese sich zu einander verhalten. Vergebens wird man versuchen, das eine auf das andere zu reduciren. Wir können uns das Materielle nur mit Hilfe des Geistigen denken. Die elementarste materielle Eigenschaft ist Widerstand, aber wir verstehen ihn nur, indem wir unser eignes Gefühl, unsere eigne Kraft in die äusseren Dinge verlegen. Nur in unserer eignen Energie, in unserer eignen Bewegung haben wir einen Maasstab der äusseren Phänomene, wir kennen die Dinge nur durch ihre Reaction auf uns; aber diese Reaction fassen wir nur mit Hilfe unserer eignen Action auf. Ohne willkürliche Muskelspannung könnten wir keine Materie auffassen. Wenn wir deshalb die Wahl hätten, entweder die geistigen Elemente auf die körperlichen oder die körperlichen auf die geistigen zu reduciren, so müssten wir das Letztere wählen. Es ist absurd, das Bekannte auf das Unbekannte zurückzuführen, eine verständige Hypothese erhalten wir nur, wenn wir

Unbekanntes auf Bekanntes reduciren, und also die objectiven, materiellen Elemente als ihrem Wesen nach mit der Natur der subjectiven Elemente unseres Bewusstseins übereinstimmend betrachten. Und doch kann eine solche Hypothese nicht durchgeführt werden. Ebenso wie wir die Materie nur mit Hilfe geistiger Bestimmungen auffassen können, so vermögen wir den Geist nur mit Hilfe materieller Bestimmungen zu begreifen. Wir drücken geistige Phänomene durch Bezeichnungen aus, die der materiellen Welt entlehnt sind. Wir kommen also nie über das Symbolische heraus. Die bedingte Form, unter welcher das Wesen sich im Subject offenbart, kann ebensowenig, wie die bedingte Form, unter der es sich im Object offenbart, das unbedingte Wesen selbst sein, das allen beiden zu Grunde liegt. Nur soviel sehen wir, dass das Entwicklungsgesetz, das innerhalb der einen Reihe von Offenbarungsformen des Unbedingten gilt, auch für die andere Reihe gelten muss. —

Jede Empfindung muss, wie wir gesehen haben, als aus elementaren Eindrücken zusammengesetzt betrachtet werden. Wenn sich aber eine Wahrnehmung bilden soll, so genügt es nicht, dass nur die elementaren Eindrücke, die psychologischen Atome zu einer Einheit gesammelt werden; diese Einheit wird nur dadurch zur Wahrnehmung, dass sie ein Glied in einer Kette von Bewusstseinszuständen bildet, nur durch ihr Verhältniss zu andern Wahrnehmungen, seien diese nun successiv, gleichzeitig, oder beides zugleich, kann die einzelne Wahrnehmung existiren. Hier gelangen wir zu einem der entscheidenden Unterschiede zwischen Physiologie und Psychologie. Die Physiologie beschäftigt sich mit Phänomenen, die gleichzeitig vor sich gehen, während die Phänomene, welche die Psychologie unter-

sucht, eine Reihe bilden. Der Uebergang von der Physiologie zur Psychologie geschieht durch die steigende Concentration des Nervensystems, wodurch die zerstreuten Eindrücke gesammelt und mit einander in Verbindung gebracht werden. Nur wenn sich ein Centralorgan gebildet hat, zu welchem die Eindrücke geleitet werden können, wird eine Wahrnehmung möglich; die Gleichzeitigkeit geht in Succession über und eine ununterbrochene Reihe von Veränderungen in ihrem gemeinsamen Centrum, das ist es, was das Bewusstsein constituirt. Dies bezeichnet eine höhere Entwicklungsstufe, denn wo die Eindrücke complicirt und zahlreich auftreten, kann die Anpassung an sie nicht stattfinden, wenn sie auf einmal eintreten. Sie arbeiten dann einander entgegen und verwirren sich gegenseitig, und nur wenn sie eine Reihe bilden, kann das umgangen werden. Das Bewusstsein entsteht also Kraft der allgemeinen Gesetze der Lebensentwicklung: Anpassung des Inneren an das Aeussere.

Die einzelne Wahrnehmung ist also nur da, um mit den andern Gliedern im Reiche der Wahrnehmungen und Vorstellungen verglichen zu werden. Wird sie mit einem oder mehreren dieser Glieder in engere Verbindung gebracht, so bildet sich wieder eine höhere Einheit, und so fort ins Unendliche. Die Art und Weise der Zusammensetzung ist durch den ganzen Bau des Geistes dieselbe. Der Geist besteht nicht in einer blossen Sammlung von Empfindungen und Wahrnehmungen; diese müssen organisirt und in feste Gruppen gesondert werden, die jede für sich eine neue Wahrnehmung aufnehmen kann. Hierauf beruht dasjenige, was wir Gedanke und Erkenntniss nennen. Bei dieser seiner Entwicklung zeigt der Geist dieselben Züge, die sich, wie wir gesehen haben,

bei der Entwicklung im Ganzen geltend machen. Von den unklaren, auf wenigen monotonen Eindrücken mit wenig Verschiedenheit und Combination beruhenden Sinneswahrnehmungen, die man bei den niederen Thierformen findet, welche noch keine bestimmt ausgebildeten Nerven und Nervencentren haben, gelangen wir Schritt vor Schritt, je nachdem die Organisation bestimmter, die Wahrnehmungen zahlreicher werden, zu grösseren Combinationen und weitergehender Articulation, oder mit andern Worten, wir kommen auch hier „von unbestimmter, unzusammenhängender Gleichförmigkeit, zu einer bestimmten, zusammenhängenden Mannigfaltigkeit". Die äusseren Sinne (Gesicht-, Gehör- und Hautempfindung) stehen in dieser Beziehung über denjenigen, die das Innere des Organismus betreffen (emotions and visceral feelings). Ueber aller Empfindung steht jedoch der Verstand an Klarheit und Bestimmtheit. Gedanke oder Verstand ist identisch mit der bestimmt ausgeprägten Articulation der Vorstellungen. Die Entwicklung des Gedankens ist also die Entwicklung der Vorstellungen und ihrer Combinationen.

Diese Entwicklung muss in derselben Richtung stattfinden, in welcher die Entwicklung des Lebens überhaupt vor sich geht. Kein lebendes Wesen kann anders als unter der Voraussetzung der Harmonie zwischen dem Organismus und seiner Umgebung bestehen. Je höherstehend und reicher das Leben ist, desto mannigfaltiger und tiefer ist diese Harmonie. Welch Unterschied zwischen einem Wurm in den Eingeweiden lebender Wesen und einem Newton oder Shakespeare; deren Gedanke die Welt umfasst! Und doch giebt es einen beständigen Uebergang zwischen diesen äussersten Punkten. Die niedrigste Stufe in dieser Reihe ist diejenige, wo das lebende Wesen ganz

gleichartig ist, mit dem Medium, in dem es lebt. Eine höhere Stufe ist schon bei den Zoophyten erreicht, die sich bei der geringsten Berührung zusammenziehen und so eine Verbindung von Empfindung und Bewegung zeigen. Allmählich erweitert sich die Harmonie im Raum, es ist nicht länger unmittelbare Berührung nothwendig, damit eine Bewegung eintritt. Wenn der Lichteindruck sich im Auge concentrirt, wird eine weiter gehende Orientirung möglich. Die Brieftaube findet ihren Weg durch die Luft; der Steuermann lenkt das Schiff übers Meer, der Astronom durchforscht den Weltraum. Eben so ist es in Bezug auf die Zeit. Es ist, — um ein einfaches Beispiel zu wählen, — eins der characteristischen Merkmale der Civilisation, dass man einen längeren Zeitraum in seine Berechnung aufnimmt. Die Menschen pflanzen Bäume, die erst ihren Nachkommen zu gute kommen, führen Gebäude auf, die Jahrhunderte lang stehen sollen, und umfassen in Astronomie und Geologie unermessliche Zeiträume mit ihrem Blick. Auf ähnliche Weise wächst die Harmonie zwischen Geist und Natur in Specialisirung, in der Zusammensetzung und in systematischer Verbindung.*)

*) Spencer erinnert hier an Leibniz. Das Verhältniss zwischen diesen Forschern hat Ribot treffend characterisirt. Er findet besonders zwei gemeinsame Hauptpunkte in ihrer Lehre. „Erstens die Idee der Continuität oder der universellen Compenetration, die bewirkt, dass Alles sich unter einander verknüpft, dass alle Dinge in einem wechselseitigen Verhältniss zu einander stehen, und dass die Art und Weise, wie der menschliche Geist sie unterscheidet, willkürlich, obgleich nothwendig ist. Diese Idee ist eigentlich eins mit der Idee des Fortschritts, die nur ein anderer Ausdruck für dieselbe ist, denn wenn alles umgestaltet wird und andere Formen annimmt, so hängt alles zusammen. In der Natur giebt es keinen Hiatus, keinen Bruch dieses Zusammenhangs. Nur ist die Idee des Fortschritts eher dynamisch, die der Continuität dagegen statisch. Man weiss, dass Leibniz, um das Weltall zu erklären, Monaden aufgestellt hat, eine Art metaphysischer Atome, die

Da jede geistige Thätigkeit eine Anbequemung des Inneren an das Aeussere ist, und da die äusseren Verhältnisse durch unmerkliche Uebergänge an Zahl, Complication und Verschiedenheit wachsen, so müssen die Uebergänge im Bereich der inneren Verhältnisse ebenso continuirlich und unmerklich sein. Deshalb können die gewöhnlichen psychologischen Classificationen nur oberflächliche Geltung haben. Instinct, Vernunft, Beobachtung, Begreifen, Erinnerung, Einbildungskraft, Wille u. s. w. — diese sogenannten Fähigkeiten können nichts anderes als verschiedene Grade und Formen der Anpassung der inneren Verhältnisse an die äusseren sein. Die niedrigste Form des Seelenlebens ist die Reflexbewegung. Sie steht auf der Grenze des rein Physischen. Ein einfaches inneres wird hier nach einem einfachen äusseren Verhältniss regulirt.

alle verschiedenen Grade von der einfachen Antitypie bis zur vollkommnen Apperception besitzen. Je nach ihrer Natur bilden sie die leblose Materie, oder das lebende Wesen, Mensch, Thier oder Engel. Und da nichts im Universum isolirt ist, wirkt das ganze Universum auf jede einzelne Monade, und diese ist deshalb auch der Ausdruck des Alls, ein Spiegel, der auf seine Weise das Universum reflectirt. Wenn man nun diese grosse Idee der metaphysischen Form entkleidet, so tritt eine unbestreitbare positive Wahrheit an den Tag. Man stelle verschiedene Wesen, — einen Stein, einen Baum, einen Hund, einen Europäer, Newton oder Shakspere — in dasselbe Medium, und jedes von ihnen wird es auf seine eigne Weise und seiner Natur entsprechend, das eine mehr, das andere weniger, reflectiren. Es wird zwischen den Wesen und ihrem Medium dasjenige bestehen, was Herbert Spencer Correspondenz nennt; und der Grad des Lebens wird an dem Grad der Correspondenz gemessen werden können, indem die ideale Lebensform vollkommene Correspondenz ist. Der Mensch, der diesen Höhepunkt erreichen könnte, würde das Universum vollständig wiederspiegeln; er würde ein, mit dem Makrokosmus adaequater Mikrokosmus sein. Diese Idee der Correspondenz, die der Hauptpunkt in Spencers Psychologie ist, scheint mir eine Uebersetzung des Leibnizschen Wortes: „Jede Monade ist ein Spiegel, der das Universum reflectirt", in die Sprache der experimentellen Psychologie." La psychologie anglaise contemporaine p. 149—150.

Mehrere Reflexbewegungen können gleichzeitig vor sich gehen; sie sind deshalb noch nicht bewusste Bewegungen. Wenn die Reflexbewegung complicirter wird, geht sie in den Instinct über. Durch häufige Wiederholung mehrerer physischer Zustände (Eindruck und darauf folgende Bewegung) entsteht eine erbliche Tendenz, diese complicirten Functionen zu wiederholen. Erst bilden sich die einfachen Verbindungen, die häufiger sind, als die zusammengesetzten. Aber je complicirter der Instinct wird, desto unsicherer wird er; die Functionen verlieren dann allmählich ihren automatischen Charakter. Mehrere verschiedene Functionen werden nun unter gewissen Verhältnissen eine Tendenz haben, in Wirksamkeit zu treten, und durch den Kampf zwischen diesen Tendenzen entsteht eine Reihe von Vorstellungen, die den Inhalt der Erinnerung ausmacht. Die Erinnerung kann wieder in den Instinct übergehen, wenn sie nämlich genügend fest und sicher ist. Ein Beispiel hierfür haben wir in jeder andressirten Geschicklichkeit. Ebenso geht der Instinct in das, was wir Vernunft nennen, über, ohne dass eine bestimmte Grenze angegeben werden könnte. Wie Stuart Mill*) gezeigt hat, ist die ursprüngliche Schlussweise ganz instinctmässig. Wenn ein Phänomen auftritt, so schliesst man unwillkürlich, dass seine gewohnten Eigenschaften mit dem übrigen Zubehör auch zugegen sein müssen. Dies ist eine Schlussfolgerung von dem einen Einzelnen auf ein anderes Einzelnes, die schon

*) Und übrigens schon Leibniz „De anima brutorum: § 14. Consecutiones empiricae nobis sunt communes cum brutis et in eo consistunt, ut sentiens ea quae aliquoties conjuncta fuisse expertum est, rursus conjunctum iri expectet." — Aber Leibniz führt hier seine lex continui nicht durch, indem dieser empirische Schluss absolut (toto coelo) verschieden von dem Vernunftschluss (consecutio rationalis) sein soll, der auf einer Einsicht in die Nothwendigkeit des Verhältnisses beruht.

Thiere und kleine Kinder vornehmen. Von hier wird nun successiv zu den verwickelteren (inductiven und deductiven) Schlussformen übergegangen. Das vernünftige Denken geht wie die Erinnerung durch Wiederholen und Ueben häufig auf das Instinctmässige zurück. So glauben wir unmittelbar die Entfernung zwischen zwei Dingen zu sehen, obgleich wir erst durch lange Uebung gelernt haben, die verschiedenen einzelnen Vorstellungen, aus denen die Vorstellung der Entfernung besteht, zu combiniren.

Auch der Wille entsteht durch die wachsende Complication der Reflexbewegungen. Der Unterschied zwischen einer bewussten und einer unbewussten Handlung besteht darin, dass jene nur eintritt, nachdem sie im Bewusstsein vorgestellt worden ist. Auf Grund dieser Complicirtheit in den seelischen Zuständen, kann die Handlung nicht gleich ausgeführt werden. Eine theilweise Ausführung geht der vollständigen Ausführung voran, so dass das Bewusstsein Zeit bekommt, sich mit ihr zu beschäftigen und die Chancen abzuwägen. Das Aufhören des automatischen Handelns und der Ursprung des Willens fallen zusammen. Frei ist der Wille nur in dem Sinn, dass die Handlung von des Individuums eigenem Bewusstseinszustand ausgeht. Dagegen ist die gewöhnliche Lehre von der Willensfreiheit widersprechend, weil sie voraussetzt, dass man eine Fähigkeit zu handeln besitzt, die den vorhergehenden Bewusstseinszustand beherrschen kann. Dieser hängt aber von den früheren Erfahrungen ab, welche das Individuum entweder selbst gethan hat, oder deren Nachwirkungen es in seiner Constitution ererbt hat: Wenn es einen so unberechenbaren Factor gäbe, wie der freie Wille nach der gewöhnlichen Vorstellung ist, so wäre nicht nur die Psychologie als Wissenschaft unmöglich, soudern die ganze,

grosse Entwicklung, die wir durch die Welt der Natur und des Geistes verfolgen, wäre ergebnisslos. Diese Entwicklung strebt nach Harmonie zwischen dem Inneren und Aeusseren. Das Leben muss ein höheres, die Glückseligkeit grösser werden, da die inneren Verhältnisse von den äusseren bestimmt werden, und sich ihnen anpassen. Wenn aber die inneren Verhältnisse zum Theil durch einen andern Factor bestimmt würden, könnte die Harmonie jeden Augenblick gestört, der Fortschritt gehemmt werden. —

Was hier auf dem Wege der Synthese dargestellt ist, — das Wachsthum des Geisteslebens aus den unansehnlichsten Keimen durch beständige Uebergänge, und so, dass das Ganze aus denselben Elementen besteht, nur auf verschiedenen Entwicklungsstufen und in verschiedenen Combinationen, — das soll nun auf dem Wege der Analyse geprüft werden. Nachdem wir den Entwicklungsgang von den einfachsten Elementen bis zur höchsten Complication betrachtet haben, beginnen wir nun umgekehrt mit den höchsten Formen des Gedankens und suchen ihn soweit zu reduciren, bis es sich zeigt, dass ein und dasselbe Element allen zu Grunde liegt.

Als höchste Form des Denkens betrachtet Spencer die quantitative oder mathematische. Sie behandelt die verwickeltsten Verhältnisse und zwar mit vollständiger Genauigkeit. Sie setzt Gleichartigkeit bei ihren Gegenständen voraus und untersucht nur das Verhältniss ihrer Grössen. Allen mathematischen Untersuchungen und Beweisen liegt das Axiom zu Grunde, dass zwei Dinge oder Verhältnisse, die einem dritten gleichen, von gleicher Grösse sind. Dieses Axiom muss durch Intuition erkannt werden, durch einen Gedankenact, der sich auf keinen einfacheren zurückführen lässt. Auf einem solchen Gedankenacte

beruhen auch die einzelnen, successiven Umbildungen einer Gleichung. Wir setzen hier die Grössengleichheit aus keinem andern Grunde, als dem, dass wir uns derselben unmittelbar bewusst sind. Gestatten die quantitativen Verhältnisse keine exacte Bestimmung, so stehen wir an dem Uebergange zum qualitativen Denken, das sich auf die Beziehungen zwischen den Dingen und ihren Eigenschaften richtet. Hier werden nicht bloss Grössen untersucht, sondern man sucht, welche allgemeine Bestimmungen für gewisse Phänomene gelten, oder wie gewisse allgemeine Bestimmungen in den speciellen Fällen angewendet werden. Die Form des qualitativen Denkens ist der Schluss, der sich von der mathematischen Proportion nur durch den Mangel exacter Grössenbestimmungen unterscheidet; das bisher unbekannte Factum, welches mit Hilfe des Schlusses festgestellt wird, entspricht ganz dem unbekannten vierten Gliede einer Proportion. Sowohl der inductive, wie der deductive Schluss beruhen schliesslich auf einer Vergleichung zwischen Verhältnissen, und in der primitiven Schlussform (aboriginal reasoning), die beiden zu Grunde liegt, dem Schluss von einem Einzelnen auf ein anderes Einzelnes, haben wir eine unmittelbare Reducirung eines Phänomens auf ein anderes Phänomen. Der zu Grunde liegende Denkact ist also auch hier eine Intuition, die unmittelbare Auffassung der Gleichheit.*)

*) Spencer unterscheidet sich mit Rücksicht auf die Lehre vom Schluss namentlich dadurch von Mill, dass er scharf zwischen der Logik und der psychologischen Doctrin vom Schlussprocess unterscheidet. Die Logik handelt als Wissenschaft von universellen objectiven Beziehungen, „den Bedingungen, unter denen wir Verbindungen in Zeit und Raum annehmen können", während die Psychologie den subjectiven Vorgang darstellt, durch den wir jene nothwendigen Verbindungen erkennen. Die Logik ist also eine statische, die psychologische Lehre vom Denken

Alles Denken, das quantitative sowohl wie das qualitative beruht also auf Classification, auf Rückführung verwandter Phänomene zur selben Gruppe. Jedes Wiedererkennen, ja sogar schon jedes Auffassen (Perception) eines Gegenstandes ist eine Classification; man kann ein Ding nicht ansehen, ohne es in eine gewisse Rubrik zu bringen. Schon im unmittelbaren Anschauen liegt eine Schlussfolgerung: dieses Ding sieht so und so aus (z. B. roth und rund, hängt an einem Baum, der einer gewissen Sorte angehört u. s. w.) — folglich ist es ein solches Ding (ein Apfel). Der Schluss ist eine indirecte, die Perception eine directe Feststellung des Verhältnisses zwischen zwei Dingen. — Diese Perception oder Auffassung wird durch die Wechselwirkung zwischen dem Ding und dem erkennenden Subject gewonnen. Alle Eigenschaften der Dinge können nur auf die verschiedenen Positionen, in denen Subject und Ding zu einander stehen, zurückgeführt werden. Aber diese Position können wir wieder nur mit Hilfe der Bewegungen und der Stellungsverhältnisse unserer eignen Glieder auffassen. Alle Eindrücke werden successive wahrgenommen. Wenn nun zwei oder mehrere Eindrücke nur in einer gewissen Ordnung einander folgen können, so haben wir die Zeitanschauung, ist es dagegen möglich, diese Ordnung umzukehren, so erlangen wir die Vorstellung von Coexistenz, woraus sich die Raumanschauung entwickelt. Diese ist ebensowenig, wie die Zeitanschauung eine von Anfang an fertige Anschauungsform, sondern sie setzt die Auffassung der Coexistenz voraus, die ihrerseits wieder die Auffassung der Succession zur Bedingung hat. Es liegt also eine beständige Auffassung

eine dynamische Disciplin. S. „Principles of psychology" 2d. ed. II. p. 87—98. — The classification of Sciences p. 12.

von Succession und Veränderung, von Unterschied und Gleichheit zwischen den Bewusstseinszuständen, allen Bewusstseinsformen von der niedrigsten bis zur höchsten, als gemeinsames Element zu Grunde.

Das Hauptgesetz der geistigen Entwicklung ist Eins mit dem Gesetz für die Association der Vorstellungen. Die primitive und hauptsächliche Association ist die zwischen jeder einzelnen Wahrnehmung und derjenigen Art oder Klasse vorhergehender Wahrnehmungen, die der ersten gleicht, und auf die sie deshalb hingeführt wird. Diese Association geht ganz automatisch vor sich. Sie ist nicht ein willkürlicher Gedankenact, der eintreten kann, oder nicht, sondern sie ist eins mit dem Wiedererkennen einer Wahrnehmung, die wir früher gehabt haben, und, wie schon gezeigt, kann eine Wahrnehmung gar nicht anders im Geiste entstehen, als dass sie mit ihren Vorgängern ähnlicher Natur in Verbindung gebracht wird. Nur wenn die Bestimmung aufs Specielle eingeht, findet eine Ueberlegung statt, und dadurch kommen wir über das Automatische hinaus.

Alles Denken, von den abstractesten und complicirtesten Schlüssen bis zu der elementarsten Anschauung, besteht darin, Gleichheits- und Ungleichheitsverhältnisse zu statuiren. Hier ist wieder die Auffassung der Ungleichheit (Unterschied, Veränderung, Uebergang), die fundamentale. Auffassung der Gleichheit setzt nämlich Auffassung der Ungleichheit voraus. Wenn wir sehen, dass ein Ding einem andern ähnlich ist, so haben wir drei Bewusstseinszustände, von denen der erstere mit dem letzteren zusammenfallen würde, wenn nicht der zweite (der Uebergang eben) dazwischen läge. Diese drei Zustände können so ausgedrückt werden: a, x, a (die drei Zustände des

Ungleichheitsverhältnisses dagegen sind a, x, b). Zwischen a und x besteht ja nun ein Ungleichheitsverhältniss, das nicht anders beschrieben werden kann, wie als eine Veränderung im Bewusstsein. Weiter kann die Analyse nicht geführt werden. —

Nachdem wir gesehen haben, wie Spencer auf dem Wege der Synthese und Analyse die Gesetze und Elemente des Geisteslebens entwickelt, kommen wir natürlich zu der Frage, wie er den zwei philosophischen Hauptrichtungen und deren Versuch, das Problem von dem Wesen der Erkenntniss zu lösen, gegenüber steht.

Spencer nimmt beiden Richtungen gegenüber eine kritische Haltung an. Die eine betrachtet die inneren Verhältnisse entweder mit Leibniz als von Anfang her in Harmonie mit den äusseren geschaffen, oder, mit Kant als subjective Anschauungs- und Gedankenformen, worin und wodurch wir alle Eindrücke auffassen. Aber im ersten Fall wird die Entwicklung bedeutungslos, da ja die Harmonie von Anfang an zugegen ist, die vorhergehenden Untersuchungen haben uns dagegen die Harmonie als Resultat einer Entwicklung gezeigt, wobei die inneren Verhältnisse sich an die äusseren anpassen und dadurch stets höhere Formen annehmen. Und wenn Kant ursprüngliche Anschauungs- und Gedankenformen annimmt, so begeht er denselben Fehler, auf dem die Unvollständigkeit der ganzen älteren Psychologie beruht, indem er nämlich nur das Bewusstsein des entwickelten, civilisirten Menschen betrachtet, statt das Bewusstseinsleben bis auf seine primitiven Formen zurückzuverfolgen. Da würde es sich, wie wir gesehen haben, zeigen, dass Raum und Zeit nicht ursprüngliche Formen sind, sondern dass sie, wie alle andern Begriffe und Anschauungen, dem Bewusstsein von Gleichheit

und Ungleichheit entspringen. Dieses Bewusstsein bleibt also für Anschauung, Verstand und Vernunft als einzige ursprüngliche Form zurück. Wenn Kant weiterhin die Erkenntnissformen als subjectiv annimmt, so dass das Ding an sich entweder formlos ist, oder eine Form hat, die auf uns nicht einwirkt, so wird das Bewusstsein ja eigentlich gar nicht durch die Dinge beeinflusst, sondern entwickelt sich ganz von innen heraus, und Kants Lehre*) führt uns so auf Leibniz' prästabilirte Harmonie zurück. Beide sündigen gegen das Gesetz der Entwicklung, das keine Sonderung zwischen Innerem und Aeusserem zulässt, nach welchem vielmehr der Gedanke unter seiner Wechselwirkung mit den Dingen erwächst.

So weit hat der Empirismus Recht. Alle Erkenntniss schreibt sich von der Erfahrung her; die äusseren Verhältnisse bringen die inneren hervor. Das sieht man aus den gewöhnlichsten Thatsachen. Erfahrung macht klug, Gewohnheit ist die zweite Natur; Zusammenhang und Uebereinstimmung zwischen den Eindrücken bewirkt schnelle Verbindung zwischen den Vorstellungen. Aber die Erfahrungshypothese in ihrer gewöhnlichen Form ist nicht weniger unhaltbar, als Leibniz' und Kant's Theorien. Wenn der Geist, wie Locke lehrte, eine unbeschriebene Tafel wäre, woher sollte dann die Fähigkeit zur Organisation der Erfahrung kommen; woher der Gradunterschied in Bezug auf diese Fähigkeit bei verschiedenen Arten von Organismen und bei verschiedenen Individuen derselben Art? Weshalb kann dann eine Katze nicht durch Erziehung zum Hunde werden? Und weshalb ist dann überhaupt ein Nervensystem nöthig? Leibniz und Kant hatten

*) Spencer thut Kant Unrecht, indem dieser bekanntlich lehrt, dass das Ding an sich uns den Stoff unserer Erkenntniss giebt.

Recht, wenn sie meinten, dass ohne ursprüngliche Organisation die Fähigkeit, Eindrücke zu ordnen und zu verarbeiten und entsprechende Handlungen auszuführen, nicht erklärbar sei. Die Erfahrung giebt nur das Material, welches das Individuum bearbeitet. Noch klarer zeigt sich dies bei den Gefühlen. Gefühle und Leidenschaften äussern sich, ehe eine so ausgedehnte Erfahrung erworben worden ist, dass sie eine Erklärung für die Entwicklung derselben geben könnte. Von den vielfachen Leidenschaften, die sich beim Kinde äussern, gar nicht zu sprechen, so geht die mächtigste aller Leidenschaften, die Liebesleidenschaft der Erfahrung voraus.

Spencer bekämpft den reinen Empirismus, wie ihn besonders Stuart Mill consequent entwickelt hat. Er betont namentlich, dass die Erfahrung sich nicht selbst begründen kann, sondern, dass sie ein Criterium voraussetzt, ein Princip, das über der Erfahrung steht, ein Princip, kraft dessen jeder Schritt in der Entwicklung der Erkenntniss gethan wird, und ohne das nichts gethan werden kann.*) Dieses letzte, abstracte Criterium ist: die Unmöglichkeit des Widersprechenden. Was wir trotz aller möglichen Anstrengung nicht in unsern Gedanken verbinden können, müssen wir verwerfen. Jeder Glaube oder jede Annahme ist das Resultat einer Prüfung, welche der verschiedenen Verbindungen von Vorstellungen die stärkste ist, ein systematischer Kampf, der dazu dient, nachzuweisen, welche Vorstellungen unauflöslich verbunden sind. Was wir uns nicht getrennt denken können, muss zusammengehören. Und nach diesen nothwendigen Gedankenverbindungen beurtheilen wir dann alles andere. — Die festen

*) Siehe Kap. 1—2.

und universellen Verhältnisse zwischen den Dingen müssen im Laufe der Entwicklung feste und universelle Verbindungen im Organismus bilden; durch die unendliche Wiederholung absoluter, äusserer Uebereinstimmungen werden absolute innere Verbindungen, nothwendige Erkenntnissformen geschaffen. Es können natürlich im Laufe der Entwicklung unrichtige Gedankenverbindungen entstehen, die nur das Product einer begrenzten und einseitigen Wechselwirkung der Dinge sind; aber diese Verbindungen, die zu einer Zeit unauflöslich erscheinen können, lösen sich dann mit der weiterschreitenden Entwicklung. Dies erschüttert jedoch das Princip nicht, dass es doch unauflösliche Gedankenverbindungen giebt. Aber welche diese sind, das ist die Frage. Die unlösbaren Gedankenverbindungen drücken das Netto-Resultat aller Erfahrung bis auf unsere Zeit, die Erfahrung von vielleicht Millionen Generationen aus, und erlangen dadurch einen Werth, der denjenigen der Beweisführung, die sich nur auf individuelle Erfahrung stützt, weit übersteigt.

Das Resultat ist, dass alle Erkenntniss und alle Bewusstseinsformen aus der Erfahrung stammen; aber nicht aus der individuellen Erfahrung. Jedes einzelne Individuum fängt nicht absolut von vorn an, sondern übernimmt, als Erbe seiner Väter, eine angesammelte, befestigte Erfahrung, die die Organisation der Gattung in einer bestimmten Richtung und zu bestimmten Formen geleitet hat. Es giebt etwas Apriorisches, aber nur für das Individuum; was für das Individuum apriorisch ist, ist aposterisch für das Geschlecht im Allgemeinen. Im Gange der Entwicklung wirken die äusseren Verhältnisse so auf die Menschheit, dass die allgemeinen Formen, unter denen die Dinge sich darstellen,

einen entsprechenden Ausdruck in der inneren Organisation, namentlich im Nervensystem erlangen. Es bilden sich bestimmte Nervenverbindungen, die potentiell schon vor der Geburt vorhanden sind, die von aller Erfahrung unabhängig sind und die sich schon in den ersten Erkenntnissacten automatisch kund geben.

Was nun die Streitfragen zwischen den zwei philosophischen Schulen betrifft, so zollt Spencer der idealistischen Richtung Beifall, indem er leugnet, dass das Bewusstsein sich passiv verhält, und dass die Erkenntniss nur aus der Erfahrung des Individuums erklärt werden kann. Wenn Erfahrung Erkenntniss werden soll, muss sie geformt und organisirt werden, und dies setzt eine organisirende Kraft, und Formen, in denen die Organisation stattfindet, voraus. Dies stimmt mit Kants Lehre überein. Spencer weicht nur insofern von Kant ab, als er alle Anschauungs- und Gedankenformen auf eine ursprüngliche Function, die Auffassung von Unterschied nnd Aehnlichkeit reducirt.

Spencer bleibt aber nicht bei der Form, unter welcher das Problem früher immer behandelt worden ist, stehen. Er führt die Untersuchung weiter, indem er fragt, woher die geistige Organisation stammt. Diese Frage hatte man früher nicht in die Debatte hineingezogen. Man schloss die Discussion, wenn man die Nothwendigkeit einer solchen ursprünglichen Organisation, als Voraussetzung aller Erfahrung und Erkenntniss nachgewiesen hatte. Indem man diese Voraussetzung aufzeigte, hatte man das wesentliche Merkmal des Menschen bestimmt. Ebenso blieb man in der Botanik und in der Zoologie stehen, wenn man die wesentlichen Charaktermerkmale einer gewissen Art angegeben hatte, und fragte nicht nach dem Ursprung dieser

Art und dieser characteristischen Kennzeichen. Aber ebenso wie Darwin diese Frage in der Naturwissenschaft aufgeworfen hat, so hat sie Spencer (unabhängig von Darwin und vor ihm) in die Philosophie eingeführt. Das Gesetz der Entwicklung, das im Wesen unseres Bewusstseins begründet ist, und das die Erfahrung auf jedem Gebiet bestätigt, muss auch hier seine Anwendung finden. Die höheren Bewusstseinsformen haben sich aus den niederen entwickelt. Das Bewusstseinsleben selbst hat sich aus den niederen Lebensformen entwickelt, und im Lauf dieser Entwicklung, die in einer Anpassung des Inneren an das Aeussere besteht, haben die äusseren, universellen Verhältnisse den inneren ihre Formen aufgeprägt. Spencer kann sich deshalb einen Anhänger des Empirismus nennen, wenn man unter Erfahrung die der ganzen Menschheit versteht. —

Hierzu muss doch bemerkt werden, dass Spencers eigne Kritik des Empirismus ebensowohl zutrifft, wenn es sich um die Erfahrung des Geschlechts handelt, als wenn es die individuelle Erfahrung gilt. Nimmt man die Erfahrung im Sinne des Empirismus, so kann man überhaupt zu keinem Nothwendigen oder Universellen kommen. Wenn nicht, auch was die Menschheit im Allgemeinen betrifft, eine aneignende und organisirende Kraft von vornherein da ist, so kann nicht erklärt werden, wie die Formen und Functionen, die sich im Lauf der Entwicklung gestalten, Elemente unserer Natur werden können. Sagt man: a priori für das Individuum, so muss man auch sagen a priori für das ganze Geschlecht, denn es handelt sich hier um ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Grundverhältniss, nicht um eine Zufälligkeit, die sich anders beim Individuum als bei dem Geschlecht im Allgemeinen verhält. „Geschlecht“ ist ja ausserdem nur eine relative Bestimmung, sie kann wieder als Individuum im Verhältniss zu einer umfassenderen Gruppe aufgefasst werden, und so fort bis ins Unendliche.

Dass Spencer nicht klar eingesehen hat, dass es sich hier um eine Principienfrage handelt, hat seinen Grund in seinem Standpunkt auf der Grenze des Empirismus. Und doch liegt es für ihn nahe, seinen Blick hierauf zu lenken. Er steht allerdings noch auf dem Boden der „Association-psychology“, aber die Ideenassociationen sind für ihn nicht mehr mechanische Verbindungen, sondern treten als Formen und Resultate der geistigen Grundthätigkeit auf. Die mechanische Psychologie ist hier gleichsam geschmolzen. Activität und Passivität gehen in einander über, indem jede einzelne Wahrnehmung nur durch diese Grundthätigkeit möglich wird. Aber hiermit ist das Princip gegeben: ohne innere Wirksamkeit keine Aneignung des Aeusseren. Dies führt uns nun zu dem Process, worauf nach Spencer die Entwicklung des Lebens beruht, die Anpassung des Inneren an das Aeussere. Das Innere ist es, was sich anpasst, also muss es als activ aufgefasst werden, und das Aeussere giebt nur die Richtung, die Art und Weise für die Entfaltung der Individualität an. Aber das Innere behält stets die Priorität, wie weit wir auch zurückgehen mögen. *)

*) Max Müller hat gemeint, dass wenn Spencer lehrt, es finde sich etwas in unserem Bewusstsein, das kein Product unserer eigenen Erfahrung sei, dann ist er ein echter Kantianer (a thorough Kantian) zu nennen. Spencer hat hierzu geantwortet, dass er sich mit grösserem Recht als der Schüler Lockes bezeichnen muss. „Der evolutionistische Gesichtspunkt ist ganz empirisch. Er unterscheidet sich von der älteren Auffassung der Empiriker durch die Erweiterung, welche er dieser Auffassung giebt . . . Aber die Auffassung Kants ist offenbar absolut un-

Abgesehen jedoch von diesem Mangelhaften der Behandlungsweise, muss es als grosses Verdienst betrachtet werden, dass Spencer eine Betrachtung des Erkenntnissproblems von dieser neuen Seite eingeleitet hat. So wahr der Mensch ein relatives und endliches Wesen ist, muss auch nothwendig nach dem Ursprung seiner Wesenbestimmungen gefragt werden. Nur eine mystische und hyperidealistische Anschauung kann diese Frage von sich weisen. Die Gültigkeit unserer Erkenntniss braucht dadurch nicht erschüttert zu werden. Denn wie viel oder wenig sie auch umfassen möge, so muss sie sich doch geschichtlich entwickelt haben, und eben von dieser geschichtlichen Entwicklung handelt die Spencersche Hypothese.

Spencers Lehre von dem Ursprung der Erkenntnissformen als ererbten Erfahrungsresultaten der Menschheit ist eine Hypothese, wie Darwins Lehre vom Ursprung der Arten überhaupt. Das muss man genau festhalten. Dagegen ist seine Kritik des Empirismus keine Hypothese, sondern das Resultat einer rationellen Analyse. Er meint selbst, durch jene Hypothese dem Empirismus anzugehören; durch seine Kritik ist er dagegen principiell über ihn hinausgegangen. —

Eine grosse Klasse psychologischer Phänomene hat Spencer sehr kurz behandelt. Es sind die Gefühle, die, wie schon bemerkt, vielleicht das schwierigste Gebiet

empirisch." (Essays. Vol. III. p. 274—277). — In meiner „Psychologie" (Leipzig 1887) p. 452 habe ich die Spencersche Formel „a priori für das Individuum, a posteriori für das Geschlecht", auch als eine Vermengung von Erkenntnisstheorie und Psychologie kritisirt. — Spencer hat wohl den Unterschied zwischen der logisch-erkenntnisstheoretischen und der genetisch-psychologischen Betrachtungsweise erkannt und hat ihn gegen Mill geltend gemacht (S. oben p. 214 Anm.), aber er sieht nicht, dass seine Formel dadurch unmöglich wird. (Spätere Anm.).

innerhalb der Psychologie bilden. Spencer giebt hierüber nur eine Skizze (Princ. of psychol. II p. 508) mit dem speciellen Ziel, die psychologische Grundlage für Ethik und Sociologie nachzuweisen. Hier wie überall ist die Entwicklungslehre die herrschende.

Auf der niedrigsten Stufe sind die Gefühle unmittelbar an Sinneswahrnehmungen gebunden; allmählich aber entfernen sie sich von diesem Anknüpfungspunkt und nehmen einen idealeren Charakter an. Diese Entwicklung bewegt sich durch eine Reihe von Stufen. Die Freiheit und die Beweglichkeit wird grösser. Die ursprünglich automatischen Wahrnehmungen, die sich unmittelbar aufdrängenden Stimmungen machen einer Empfänglichkeit für neue und umfassendere Gesichtspunkte Platz. Aber namentlich führt die Entwicklung dazu, dass die sympathischen Gefühle die Oberhand über die egoistischen gewinnen. Der Kampf ums Dasein machte den Urmenschen (the aboriginal man) zum Räuber. Er musste mit wilden Instincten ausgerüstet sein, um seinen vielen Feinden gegenüber zu bestehen. Eine entwickelte Sympathie würde für ihn nicht nur unmöglich, sondern sogar gefährlich geworden sein. Aber indirect bahnt schon dies primitive Leben den Weg für die Sympathie. Ist der Egoismus zur Erhaltung des Individuums nöthig, so ist die Sympathie nöthig zur Erhaltung der Art, besonders bei schwächeren Wesen; deshalb sehen wir besonders grasfressende Thiere in Gemeinschaft leben. Das beständige Zusammensein mit verwandten Wesen, gemeinsame Furcht und Freude nähren die Sympathie und machen sie allmählich zu einem dauernden Element in der Natur der Individuen. Ausser dem Verhältniss zwischen gleichartigen Wesen wirkt nun auch das Verhältniss zwischen beiden Geschlechtern und zwischen

Eltern und Kindern in derselben Richtung. Die hier nachgewiesenen Ursachen führen von der Herrschaft der egoistischen Gefühle zu einem höheren Stadium, wo die ego-altruistischen Gefühle herrschen.*)

Die Sympathie verdrängt nämlich den Egoismus nicht gleich; im Gegentheil, sie arbeitet selbst an der Entwicklung und Aufrechterhaltung neuer Formen des Egoismus. Die Sympathie wird durch Zusammenleben mit Andern hervorgerufen. Aber eben dieses Aneinanderschliessen ruft einen stärkeren, schärferen Gegensatz zu allem ausserhalb des gemeinsamen Lebens Liegenden hervor. Dies zeigt sich in dem Verhalten einer Nation, einer Religion, eines Standes gegenüber den andern. — Auch innerhalb der Gesellschaft wirkt der Egoismus in directer Verbindung mit der Sympathie. Das Individuum erhält nämlich durch die Autorität, welche die Gesellschaft über dasselbe ausübt, Motive zu seinen Handlungen. Furcht vor der Macht des Häuptlings und vor dem Zorn der Stammgötter zwingt das Individuum, das zu thun, was für Pflicht gilt, d. h. dasjenige, was sich in der Geschichte des Stammes als nützlich und nothwendig erwiesen hat. An solche Handlungen ist Ruhm und Lohn geknüpft, an ihre Unterlassung Strafe. Heldenverehrung wird so ein nothwendiges Stadium in der Entwicklung, der Ausdruck einer engen Verschmelzung egoistischer und altruistischer Gefühle. Selbst angenommen, dass der erwartete Lohn oder die Strafe erst in einer andern Welt kommen sollen, sind die Motive doch weltlicher Natur, obgleich diese Weltlichkeit eigentlich das ist, was man treffend mit: „other-worldliness“ bezeichnet hat. Abgesehen von engerer oder entfernterer

*) Den Ausdruck Altruismus hat Spencer von Comte entlehnt, um den Gegensatz zum Egoismus zu bezeichnen.

Beziehung zu dem handelnden Ich, werden die Handlungen nicht nach ihrer inneren Natur beurtheilt. Die ego-altruistischen Gefühle bezeichnen also eine Uebergangszeit. Auf der gewöhnlichen Entwicklungsstufe sind sie die einzigen, die die Handlungsweise der Menschen leiten. Das Innere passt sich ja, dem allgemeinen Lebensgesetz nach, stets dem Aeusseren an, und kann auf andere Weise nicht bestehen. Jedes Zeitalter, jeder Zustand der Gesellschaft gestaltet deshalb die Gefühle und Vorstellungen so, wie sie zu den Verhältnissen passen. Das kann man besonders an den religiösen Vorstellungen sehen. Diese sind nothwendigerweise anthropomorphistisch, und die menschlichen Formen, die auf das Göttliche übertragen werden, sind natürlich gerade die, welche zur betreffenden Zeit und am betreffenden Ort im allgemeinen Bewusstsein herrschen, weil sie durch die Wechselwirkung der inneren und äusseren Verhältnisse hervorgerufen werden. — Wir befinden uns noch in der Uebergangszeit von Wildheit und Barbarei zu wirklich socialem Leben. Wohl meinen wir oft, dass die Barbarei weit hinter uns liegt und dass unsere Periode die der Civilisation ist; aber dasselbe haben alle früheren Zeitalter auch gedacht, und es giebt kaum eine Barbarei der Vorzeit, die nicht unter dieser oder jener Form jetzt noch besteht. Das Räuber- und Kriegerleben, das früher herrschte, nährte besonders die egoistischen Gefühle, während das industrielle Leben, besonders durch Theilung der Arbeit, das Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft erweckt und nährt. Die grossen und wilden Verbrechen werden deshalb seltener. Sympathie verhindert die directe Zufügung eines Uebels. Fremder Schmerz wird stärker als sonst gefühlt, — doch nicht so stark, dass er nicht oft auf Umwegen hervorgerufen werden sollte.

Eltern und Kindern in derselben Richtung. Die hier nachgewiesenen Ursachen führen von der Herrschaft der egoistischen Gefühle zu einem höheren Stadium, wo die ego-altruistischen Gefühle herrschen.*)

Die Sympathie verdrängt nämlich den Egoismus nicht gleich; im Gegentheil, sie arbeitet selbst an der Entwicklung und Aufrechterhaltung neuer Formen des Egoismus. Die Sympathie wird durch Zusammenleben mit Andern hervorgerufen. Aber eben dieses Aneinanderschliessen ruft einen stärkeren, schärferen Gegensatz zu allem ausserhalb des gemeinsamen Lebens Liegenden hervor. Dies zeigt sich in dem Verhalten einer Nation, einer Religion, eines Standes gegenüber den andern. — Auch innerhalb der Gesellschaft wirkt der Egoismus in directer Verbindung mit der Sympathie. Das Individuum erhält nämlich durch die Autorität, welche die Gesellschaft über dasselbe ausübt, Motive zu seinen Handlungen. Furcht vor der Macht des Häuptlings und vor dem Zorn der Stammgötter zwingt das Individuum, das zu thun, was für Pflicht gilt, d. h. dasjenige, was sich in der Geschichte des Stammes als nützlich und nothwendig erwiesen hat. An solche Handlungen ist Ruhm und Lohn geknüpft, an ihre Unterlassung Strafe. Heldenverehrung wird so ein nothwendiges Stadium in der Entwicklung, der Ausdruck einer engen Verschmelzung egoistischer und altruistischer Gefühle. Selbst angenommen, dass der erwartete Lohn oder die Strafe erst in einer andern Welt kommen sollen, sind die Motive doch weltlicher Natur, obgleich diese Weltlichkeit eigentlich das ist, was man treffend mit: „other-worldliness“ bezeichnet hat. Abgesehen von engerer oder entfernterer

*) Den Ausdruck Altruismus hat Spencer von Comte entlehnt, um den Gegensatz zum Egoismus zu bezeichnen.

Beziehung zu dem handelnden Ich, werden die Handlungen nicht nach ihrer inneren Natur beurtheilt. Die ego-altruistischen Gefühle bezeichnen also eine Uebergangszeit. Auf der gewöhnlichen Entwicklungsstufe sind sie die einzigen, die die Handlungsweise der Menschen leiten. Das Innere passt sich ja, dem allgemeinen Lebensgesetz nach, stets dem Aeusseren an, und kann auf andere Weise nicht bestehen. Jedes Zeitalter, jeder Zustand der Gesellschaft gestaltet deshalb die Gefühle und Vorstellungen so, wie sie zu den Verhältnissen passen. Das kann man besonders an den religiösen Vorstellungen sehen. Diese sind nothwendigerweise anthropomorphistisch, und die menschlichen Formen, die auf das Göttliche übertragen werden, sind natürlich gerade die, welche zur betreffenden Zeit und am betreffenden Ort im allgemeinen Bewusstsein herrschen, weil sie durch die Wechselwirkung der inneren und äusseren Verhältnisse hervorgerufen werden. — Wir befinden uns noch in der Uebergangszeit von Wildheit und Barbarei zu wirklich socialem Leben. Wohl meinen wir oft, dass die Barbarei weit hinter uns liegt und dass unsere Periode die der Civilisation ist; aber dasselbe haben alle früheren Zeitalter auch gedacht, und es giebt kaum eine Barbarei der Vorzeit, die nicht unter dieser oder jener Form jetzt noch besteht. Das Räuber- und Kriegerleben, das früher herrschte, nährte besonders die egoistischen Gefühle, während das industrielle Leben, besonders durch Theilung der Arbeit, das Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft erweckt und nährt. Die grossen und wilden Verbrechen werden deshalb seltener. Sympathie verhindert die directe Zufügung eines Uebels. Fremder Schmerz wird stärker als sonst gefühlt, — doch nicht so stark, dass er nicht oft auf Umwegen hervorgerufen werden sollte.

Die Menschennatur hat noch Elemente in sich, die sich von der Wildheit des Urmenschen herschreiben. Das sieht man u. a. bei Kindern. Ihr Egoismus, ihre Neigung, sich alles anzueignen, ihr Misshandeln niederer Wesen sind Züge, die sich für den Zustand der Wildheit eigneten, die aber verschwinden müssen, sobald das humane gesellschaftliche Leben sich entwickelt. Das Unmoralische beruht, wie das Schlechte überhaupt, auf mangelnder Uebereinstimmung zwischen dem Leben und seinen Verhältnissen. Die Uebel, die moralischen sowohl wie die physischen, unter denen wir leiden, sind ein Zeichen, dass sich unsere Natur nur unvollkommen an die Bedingungen angepasst hat.

Die Verhältnisse, unter denen der Mensch ursprünglich lebte, brachten es mit sich, dass er die Wohlfahrt anderer seiner eignen opfern musste. Seine jetzigen Verhältnisse fordern mehr und mehr, dass er nur solche Wünsche haben soll, deren Befriedigung die Wohlfahrt anderer nicht hindert. Deshalb werden die egoistischen Gefühle allmählich zurückgedrängt, und die altruistischen entwickeln sich. Furcht, Ehrgeiz und Streben nach Beifall sind nicht länger mehr zureichende Motive. Der moralische Sinn hat sich jetzt so entwickelt, dass die Rücksicht auf das Wohl Anderer die überwiegende ist. Aber der Altruismus setzt immer den Egoismus voraus, indem die altruistischen Gefühle in sympathetischer Erweckung der egoistischen Gefühle bestehen. Die Sympathie an sich ist deshalb nicht zureichend als Moralprincip. Die Sympathie setzt voraus, dass man dasjenige, was das Mitgefühl mit dem Andern erregt, aus eigener Erfahrung kennt. Mitleid setzt z. B. voraus, dass man selbst Schmerz empfunden hat. Eins der complicirtesten

altruistischen Gefühle ist das Gerechtigkeitsgefühl. Wer wird die persönliche Freiheit Anderer anerkennen wollen und können, wenn er sie selbst nicht kennt, oder nicht nach ihr verlangt? Hieraus lässt sich die Tyrannei sclavischer Naturen erklären. Und auf der andern Seite würde ein absoluter Altruismus, selbst für den Fall, dass er möglich wäre, voraussetzen, dass es immer Menschen gäbe, die egoistisch genug wären, sich die Selbstaufopferung und die daraus folgende Selbstvernichtung Anderer zu Nutze zu machen. Die Entwicklung muss zu einem Zustand führen, wo jeder am Wohl und Recht des Andern gerade so arbeitet, wie an seinem eignen. Die ego-altruistischen Gefühle entsprechen den vorübergehenden Zuständen der Gesellschaft, die altruistischen dagegen den dauernden, weil sie die für das gesellschaftliche Leben nothwendigen Bedingungen herstellen.

Eben diese psychologische Entwicklung führt uns zu dem ethischen Princip. Dieses Princip lässt sich von dem des Lebens überhaupt nicht trennen. Moralität ist transcendentale Physiologie. Der Gang des Lebens, die Anpassung des Inneren an das Aeussere führt den Menschen von der Barbarei zu sittlichem Gesellschaftsleben und das moralische Gesetz ist dasjenige, welches in der vollkommnen Gesellschaft gelten würde. Deshalb kann es kein Beweis gegen das ethische System sein, wenn es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, im Gegentheil, wenn es das thäte, dann könnte man es als einen Beweis dagegen betrachten, da das Gesetz für einen idealen Zustand in einer Zeit der Unvollkommenheit, des Uebergangs von Wildheit und Barbarei zur Humanität, nicht genügen kann. Aber wenn selbst das ethische Ideal unter den gegebenen Bedingungen nicht verwirklicht werden

kann, so ist es doch von grosser Wichtigkeit, dasselbe zu kennen und festzuhalten, damit die Entwicklung in dieser und in keiner andern Richtung geschehen kann. Es war deshalb ein grosser Fehler, wenn frühere Denker die Begründung des Moralprincips in einem Naturzustand sahen, der dem Gesellschaftsleben vorausging. Ein solcher Zustand steht gerade in vollständigem Gegensatz zu dem ethischen Princip. Um dies zu finden, muss man nicht rückwärts, sondern vorwärts blicken. Die absolute Ethik folgt aus dem Grundgesetz des Lebens, aus den Bedingungen für die höchste Entwicklung der menschlichen Natur. (Absolute morality = conformity to the laws of complete life.)

Aber auf der andern Seite müssen wir doch beständig Rücksicht auf den factischen Zustand und Charakter der Menschen nehmen, auf alle die Unvollkommenheiten in den bestehenden Verhältnissen, welche die Verwirklichung der absoluten Ethik verhindern. Wir müssen nicht nur apriorisch und deductiv, sondern auch aposteriorisch und inductiv zu Werke gehen. Das Nützlichkeitsprincip ergänzt hier das Princip der idealen Moral. Die fortschreitende Civilisation beruht nothwendigerweise auf einer Reihe von Compromissen zwischen Altem und Neuem, zwischen Idealem und Praktischem. Bei unserm Streben, das zu thun, was gerade für die augenblickliche Zeit passt, muss der Gedanke doch stets darauf gerichtet sein, was, abstract betrachtet, das Rechte ist. Das Nützlichkeitsprincip ist eine nothwendige Ergänzung, wenn auch nicht das höchste Princip.

Nicht die Erkenntniss des Nützlichen ruft die moralischen Gefühle hervor, sondern umgekehrt, die moralischen Gefühle sind es, welche die Erkenntniss des Nützlichen

möglich machen. Das Nützlichkeitsprincip setzt also immer tiefere der Natur der Menschheit entspringende Motive voraus, von denen das Individuum beseelt wird. Der Utilitarianismus betrachtet, wie der Empirismus, das Individuum als isolirtes Verstandeswesen, abgetrennt von der sich entwickelnden Menschheit, und kann deshalb das Ursprüngliche in der Natur des Individuums nicht begreifen. Um zu erfahren, dass die Sympathie etwas nützt, muss man erst sympathetisch handeln. Nur indem wir das einsehen, entdecken wir das wahre Motiv, das die Handlungen um ihrer selbst willen geschehen lässt, während die Nützlichkeitstheorie das Ziel aus der Handlung heraus verlegt.

Die Nützlichkeitstheorie lässt es dabei unentschieden, was Nutzen oder Glück eigentlich ist. Das Glück muss man sicherlich als eine göttliche Idee betrachten, die realisirt werden soll. Aber sie kann nur in der Ausübung und Entwicklung unserer Fähigkeiten bestehen. Es ist unsere Pflicht, unsere Fähigkeiten zu entwickeln, und wir haben ein Recht auf die Freiheit, durch welche die Entwicklung allein möglich wird. Die Nützlichkeitstheorie weist also auch hier auf eine umfassendere Anschauung, auf die allgemeine Idee der Entwicklung zurück.*)

*) Stuart Mill erzählt (in seiner Schrift „Utilitarianism“) Spencer hätte ihm mitgetheilt, dass er nicht als Gegner der Nützlichkeitstheorie betrachtet werden möchte, obgleich er sie sowohl in seinen „social Statics“ wie in seiner Psychologie bekämpft hat. Die Nützlichkeitstheorie ist ja auch, wie obenstehende Darstellung zeigt, ein Theil von Spencers ethischer Lehre. Nach Bentham und Mill jedoch sollte sie die ganze Moral bilden. Abgesehen von diesen Principienfragen besteht auch noch der Unterschied zwischen Spencer und den Utilitarianern, dass diese rein empirisch zu Werke gehen, während Spencer die Ethik sowohl wie die Sociologie mit den allgemeinen Gesetzen des Lebens in Verbindung bringt, um dadurch die Möglichkeit einer de-

Nicht nur im Utilitarianismus, auch bei Comte findet Spencer eine Ueberschätzung der Erkenntniss auf Kosten des Gefühls. Im Gegensatz zu Comtes Lehre (in seiner „Philosophie positive"), „dass die Ideen die Welt lenken, dass der ganze sociale Mechanismus auf Meinungen beruht", lehrt Spencer, dass die Welt durch die Gefühle geleitet wird, denen die Ideen nur als Führer dienen, und dass der sociale Mechanismus fast ausschliesslich auf Charakteren beruht. „Die Triebe der Menschen sind grösstentheils ererbte, ihre Ueberzeugungen dagegen sind in den Hauptsachen selbst erworben und abhängig von den sie umgebenden Bedingungen." „In der Wirklichkeit hängt es von dem Volkscharakter und dem Zustand der Gesellschaft ab, welche Ideen sich ausbreiten. Die Hauptursache des socialen Fortschritts ist deshalb die Veränderung der menschlichen Natur, bewirkt durch die beständige Zucht des socialen Lebens, das sie mehr und mehr mit den socialen Verhältnissen in Einklang bringt." Nach Comte ist es die „intellectuelle Anarchie", nach Spencer sind es die moralischen Gegensätze, welche die politischen Krisen unserer Zeit bewirken.*)

Diese Auffassung entspringt aus Spencers psycho-

---

ductiven Methode innerhalb der Ethik zu gewinnen. Seine Ethik ist ein Theil seiner allgemeinen Entwicklungsphilosophie. — Die streitenden ethischen Hauptrichtungen sucht er in ähnlicher Weise wie die erkenntnisstheoretischen Richtungen zu vereinigen. Vgl. „Data of Ethics", chap. 7: „Die durch alle frühern Generationen der menschlichen Rassen organisirten und consolidirten Erfahrungen von dem Nützlichen hatten entsprechende Nervenmodificationen hervorgebracht, welche durch fortgesetzte Transmission und Accumulation zu gewissen moralischen Anschauungsvermögen geworden sind, zu Gefühlen, welche rechtem, und schlechtem Handeln entsprechen, aber in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen keine Basis zu haben scheinen" (p. 123).

*) The classification of the sciences p. 37—38.

logischer Grundanschauung. Wir haben gesehen, dass er die Ursprünglichkeit der Gefühle ganz besonders betont, weil sie noch weniger wie die Erkenntnissformen die Frucht der Arbeit und Erfahrung des einzelnen Individuums sein können. Ganz besonders durch die Gefühle wird das Individuum deshalb von den früheren Erfahrungen der Menschheit beeinflusst, und die Eigenschaften und Charakterzüge, die sich hierdurch entwickeln, sind zu stark, um durch willkürliche Vorkehrungen und Einwirkungen verändert werden zu können. Spencer zieht hieraus wichtige, sociologische Consequenzen. Man überschätzt seiner Meinung nach die Wirkungen, welche äussere Reformen, in Erziehung und Unterricht besonders, haben können. Vor allem kommt es darauf an, die Grundeigenschaften, die Elemente des Charakters zu verändern, — das geschieht aber nur durch den praktischen Kampf, durch die Wechselwirkung mit den wirklichen Lebensverhältnissen. Die Entwicklung der Gesellschaft ist ein Naturprocess, dessen Resultate nicht auf künstliche Weise beschleunigt werden können. Es ist eine Illusion, welche die Radicalen mit den Conservativen theilen, dass die Gesetzgebung allmächtig ist. Die Gesetze müssen ja aus der Menschennatur hervorgehen, und können also nicht über die intellectuellen und moralischen Unvollkommenheiten, woran diese noch leidet, emporgehoben werden. Die Erziehung kann überhaupt nicht reformirt werden, so lange die Eltern noch so weit zurück sind. „Jeder Aberglaube stirbt langsam und wir vermuthen, dass dieser Glaube an die Allmacht der Regierung keine Ausnahme machen wird."

„Ein wissenschaftliches Studium der Sociologie führt zu klarerer Beurtheilung der veschiedenen politischen und religiösen Parteien. Die Auffassung, welche die sociale

Wissenschaft begründet und entwickelt, ist radical und conservativ zugleich, — radical in einem Grade, der alles übertrifft, was man gewöhnlich unter Radicalismus versteht, und conservativ in einem Grade, der die Vorstellungen des jetzigen Conservatismus überschreitet. Wenn man sich die Wahrheit angeeignet hat, dass die Gesellschaft das Product einer Entwicklung ist, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschiedene Formen in Bezug auf Structur und Functionen annimmt, so entsteht die Ueberzeugung, dass vieles, was unsern Gedanken und Gefühlen als äusserst schlechte Einrichtung erscheint, doch unter gewissen Bedingungen, die bessere Einrichtungen unmöglich machten, am rechten Platz war. Und hieraus entspringt eine tolerante Ansicht über die Tyranneien der Vergangenheit, an der selbst der eifrigste Tory unserer Tage Anstoss nehmen könnte. Auf der andern Seite entsteht aus der Beobachtung der Processe, welche die Dinge in ihren jetzigen Zustand gebracht haben, aus der Bemerkung, dass sie nicht mit abnehmender Geschwindigkeit vor sich gehen, — was darauf hindeuten könnte, als näherten sie sich ihrem Ende, — sondern mit immer grösserer Schnelligkeit, — was auf ein langes Bestehen und unermessliche Umbildungen hinweist, — aus dieser Beobachtung also entspringt die Ueberzeugung, dass im Schoosse der fernen Zukunft Formen des socialen Lebens verborgen liegen, die höher sind, als wir uns denken können, und dieser Glaube geht weit über das hinaus, was der Radicale glaubt, der nach einer Veränderung strebt, welche mit jetzt schon existirenden Organisationen verglichen werden kann. Und während uns diese Auffassung der Gesellschaft zu der Einsicht führt, dass der langsame Lauf der Dinge unermessliche

Veränderungen mit sich führen kann, so befestigt sie auch die Ueberzeugung in uns, dass innerhalb kurzer Perioden nur geringe Veränderungen möglich sind.“ *)

Man sieht, dass Spencer nicht wie Mill, in die Arena hinabsteigt, um am Kampfe der Zeit Theil zu nehmen, sondern auf rein theoretischem und wissenschaftlichem Standpunkt stehen bleibt. Sein Streben geht gerade darauf hin, die Sociologie von allen subjectiven, parteiischen Gesichtspunkten zu befreien, ein Ziel, das natürlich, wie er selbst erkennt, nur annäherungsweise möglich ist, da ja der Forschende selbst ein Mitglied der Gesellschaft ist, deren Lebensbedingungen und Entwicklungsgang, deren Naturgeschichte er untersucht. **) Dass dies Streben nach wissenschaftlicher Objectivität und seine Skepsis gegenüber Reformvorschlägen nicht auf Mangel an Einsicht in die Missstände unserer heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse beruhen, kann man nicht nur aus dem eben Angeführten sehen, sondern aus Aussprüchen, wie diese: „Ethisch betrachtet hat es nie eine andere Berechtigung für die Unterwerfung Vieler unter Wenige gegeben, als die, welche das Wohl der Masse fördert“. — Ebenso wie die alte Theorie von der politischen Regierung so umgestaltet worden ist, dass der Herrscher, statt der Besitzer der Nation zu sein, als ihr Diener betrachtet wird, so wird auch die industrielle und sociale Regierung eine Veränderung er-

*) The study of sociology. London 1814 p. 399—400.

**) Als inductive Grundlage für die „Principien der Sociologie“ hat Spencer im Verein mit mehreren Mitarbeitern begonnen, eine descriptive Sociologie herauszugeben, eine tabellarische Uebersicht über die verschiedenen Kulturgesellschaften, ihre Formen und Entwicklung, die ein vergleichendes Studium der sociologischen Phänomene erleichtern soll. — Die oben citirte Schrift, the study of sociology, stellt die allgemeinen Aufgaben der Sociologie, und die subjectiven und objectiven Schwierigkeiten ihrer Behandlung dar.

leiden, die es die herrschenden Klassen fühlen lassen wird, dass ihre Interessen denjenigen der Massen, deren Arbeit sie leiten, untergeordnet sind.“ *)

Die Ethik hat nach Spencer einen absoluten und idealen Charakter. Sie weiss deshalb nichts von dem Schlechten und seinen Consequenzen. Das ethische Gesetz, welches mit dem der Entwicklung eins ist, führt selbst über das Schlechte hinaus. Der Fortschritt ist eine Nothwendigkeit, die Civilisation geht wie ein Naturprocess vor sich. Unvollkommenheit ist nichts anderes als ein Nichtübereinstimmen mit den Bedingungen, was entweder daran liegt, dass man Eigenschaften besitzt, die weder zu den Verhältnissen passen, noch unter ihnen Anwendung finden, oder dass Eigenschaften, die zum Bestehen nöthig sind, fehlen. Aber aus dem allgemeinen Lebensgesetz, dass das Innere sich an das Aeussere anpasst, und dadurch sich selbst entwickelt, folgt, dass die überflüssigen Fähigkeiten aus Mangel an Uebung aussterben, während die nothwendigen Kräfte sich entwickeln. Die Verwirklichung des Ideals ist deshalb logisch gewiss. Das Schlechte verdirbt, das Gute lebt. **) Man muss nur die Wirklichkeit herrschen, sie ihre Erziehung üben, das Schwache und Verderbliche über Bord werfen lassen.

Die Uebergangszeit von Thierheit zu Humanität muss nothwendigerweise unglücklich sein, denn das Unglück ist die nothwendige Folge von Missverhältnissen zwischen einem Organismus und äusseren Bedingungen. Diese Leiden müssen ausgestanden werden, obgleich die Wirksamkeit der Menschenliebe sie natürlich mildern kann. Der

*) Ibid. p. 256.

**) Schon Condorcet und J. G. Fichte haben diesen Gedanken der „evanescence of evil“ ausgesprochen.

Versuch, die Menschen auf künstliche Weise den Consequenzen der Verhältnisse zu entziehen, zieht die Sache nur in die Länge und raubt den Menschen das Gute, was diese Leiden ihnen bringen könnten: Erziehung und Entwicklung. *) Es ist nur Kurzsichtigkeit und Weichlichkeit, die über den augenblicklichen Uebeln das grosse, universelle Ziel vergisst. Selbst in den grössten Schmerzen, der grössten Noth gewahren wir eine kämpfende Liebe, eine Kraft, die auf Gesundheit, Güte und Glück hinarbeitet. Jeder muss, soweit seine Kräfte es zulassen, mitarbeiten, in der Ueberzeugung, dass nichts verloren geht; selbst eine nur augenblickliche Stimmung von Edelmuth und Wohlwollen fügt ein Atom zu dem idealen Gebäude, an dem wir arbeiten, hinzu.

Da Spencers speciellere Behandlung der Ethik und Sociologie noch nicht vollständig vorliegt, so wollen wir auch die eben hervorgehobenen allgemeinen Züge seiner praktischen Philosophie nicht näher untersuchen und kritisiren. Es ist klar, dass seine Stellung zum Empirismus auf praktischem Gebiet derjenigen entspricht, die er in theoretischer Beziehung ihm gegenüber einnimmt. Das ethische Gesetz wird in seiner Idealität behauptet, aber zugleich als das höchste Naturgesetz, die höchste Form der allgemeinen Gesetze des Lebens betrachtet. Das Princip der Entwicklung und die Gesetze, welche für die Wirksamkeit dieses Princips gelten, verbinden auch das

*) „Wenn wir, anstatt die Menschen mit den wirklichen Bedingungen ihrer Stellung in Berührung kommen zu lassen, sie unter künstliche Bedingungen, unter falsche Verhältnisse bringen, so werden sie sich an diese anpassen und müssen schliesslich erst von neuem eine Anpassung an die wirklichen Verhältnisse vornehmen.“ Social Statics, p. 387 Spencers Schrift „Education, intellectual, moral and physical“ p. 113.

Ideale und das Reale. Wie Spencers Entwicklungsphilosophie ursprünglich einem ethisch-socialen Motiv entsprungen ist, so gipfelt sie auch in einem Ausblick auf die zukünftige Entwicklung des menschlichen Lebens, welches durch die allgemeinen Gesetze der Entwicklung bestimmt wird. *) —

*) In seinen „Data of Ethics“ chap. 5 sucht Spencer in interessanter Weise zu zeigen, dass die drei allgemeinen Entwicklungsgesetze auch für das ethische Leben gelten. — Von den bisher (1888) erschienenen Theilen seiner Sociologie ist besonders die Schrift „Political Institutions“ (London 1882) hervorzuheben.

Schluss (1887).

1. Während die Geschichte der Philosophie auf dem Festlande uns eine Reihe wechselnder Systeme zeigt, bietet die englische Philosophie das Bild einer zusammenhängenden Entwicklung dar. Der eine Denker knüpft da an, wo der andere aufgehört hat, und da die Geistesrichtung und die Voraussetzungen im Wesentlichen übereinstimmen, so kann die Arbeit auch besser in Gemeinschaft fortschreiten. Als die philosophische Thätigkeit in England ungefähr seit dem Jahre 1830 wiederaufgenommen wurde, hatte es deshalb den Anschein, als träte die alte englische Schule von neuem auf den Schauplatz. Es wäre jedoch falsch und ungerecht, wollte man Forscher wie Stuart Mill, Bain und Spencer nur als Epigonen betrachten. Sie haben allerdings die Erbschaft Locke's, Berkeley's und Hume's angetreten, aber sie haben sie selbständig verwendet und weitergebildet. Es sind hier besonders drei Punkte hervorzuheben.

a. Der Empirismus, der im Princip von Hume begründet war, wurde erst durch Stuart Mill zu seinen letzten Consequenzen geführt und einem logischen System zu Grunde gelegt. Diese Durchführung warf ein weit klareres Licht über seine Berechtigung und seine Begrenzung, als es jemals früher möglich gewesen war. Erst

durch diese streng logische Durchführung war es zugleich möglich, dass die Discussion zwischen dem Empirismus und dem von Kant begründeten Criticismus in einer fruchtbaren Weise wiederaufgenommen, und damit das Erkenntnissproblem, von welchem man sich aus speculativem Eifer oder aus Gleichgiltigkeit abgewandt hatte, unter neuen Bedingungen aufgestellt wurde.

Als psychologische Theorie führt der Empirismus dazu, die Erkenntniss als blosse Stoffaufnahme aufzufassen, und das Bewusstsein in Elemente aufzulösen, die nur durch die Gesetze der Ideenassociation einen äusseren Zusammenhang erhalten. Die neuere Schule hat jedoch entscheidende Schritte gethan, diese psychologische Auffasung zu verlassen. Der Wendepunkt liegt in Stuart Mills Aufgeben der psychologischen Theorie, auf welche er seine Logik gebaut hat, nämlich der Lehre von der äusseren Association (Berührungsassociation) als der fundamentalen Form alles geistigen Lebens. In seinen Noten zu James Mills „Analysis“ und in der vierten Ausgabe seiner „Examination of Hamilton's Philosophy“ tritt, wie wir gesehen haben, dieser veränderte Standpunkt zu Tage. Sicher ist es hier ein Einfluss Hamiltons und durch ihn der deutschen Schule, der sich geltend macht. In Spencers Psychologie tritt ein solcher Einfluss noch deutlicher hervor. Es ist durch diese Aenderung der Weg zu der Einsicht gebahnt worden, dass die Associationsgesetze, — weit entfernt, Einheit und Activität des Bewusstseins auszuschliessen, — vielmehr dieselben voraussetzen, und nur die Formen sind, unter welchen dieselben hervortreten.*)

Es ist das Verdienst der deutschen Schule, dass eine

*) Vergl. meine „Psychologie in Umrissen“. Leipzig 1887 p. 95—101.

Reihe ihrer grossen Denker die Idee der Subjectivität und der Ursprünglichkeit des Geistes betont haben; jedoch geschah dies oft, ja meistens, — in einseitiger, dogmatisch speculativer Weise. Die Stärke der englischen Schule, — der alten sowohl wie der neueren, — liegt in ihrem scharfen, sichern Blick für die Bedingungen. Sie hat eingesehen, dass, wenn die geistige Entwicklung nicht in einer ideellen Aetherwelt vor sich geht, sondern in der Welt der Wirklichkeit und Relativität, ein entscheidendes Gewicht auf die Bedingungen und gegebenen Verhältnisse gelegt werden muss. Nur durch den Inhalt, der aufgenommen wird, entwickelt sich das geistige Leben, und erst durch lange Arbeit wird der aufgenommene Inhalt ein Theil der Natur des Geistes. Die neuere englische Schule hat hier das Verdienst, die Betrachtung der Menschheit erweitert und das Princip aufgestellt zu haben, dass, was im Individuum ursprünglich ist, durch die Art erworben worden sein muss. Obgleich es auf einem Missverständniss beruhte, wenn Spencer meinte, dass das erkenntnisstheoretische Problem mit Hilfe dieser Formel*) gelöst werden könnte, so ist diese von um so grösserer Bedeutung für die psychologische Untersuchung der thatsächlichen Entwicklung der Erkenntniss.

b. Dies führt uns zu einem andern Hauptgegenstande hin. Die englische Philosophie hat sich in unsern Tagen zum ersten Mal zu einer Weltanschauung entwickelt. Soviel es auch von den verschiedensten Seiten an Herbert Spencers Schriften zu kritisiren giebt, wird man doch seine grosse Bedeutung nicht leugnen können, die darin liegt, dass er den Entwicklungsbegriff zum Hauptgedanken eines consequenten realistischen Systems gemacht hat. In

*) Vergl. meine „Psychologie in Umrissen“ p. 450—552.

Deutschland wurde ja auch von Leibniz bis Hegel der Entwicklungsbegriff betont, aber in abstracter, idealistischer Weise, ohne lebendige natürliche Verbindung mit den Resultaten der Erfahrungswissenschaften. Spencer dagegen legte seine Theorie auf so breiter empirischer Basis an, dass sie die Darwinsche Theorie in sich aufnehmen konnte, ohne doch auf ihr Erscheinen gewartet zu haben. Er hat die grosse Bedeutung des Entwicklungsbegriffs auf allen Gebieten der Erfahrung nachgewiesen, und hat ihm den Platz des leitenden Gedankens in einer wissenschaftlichen Weltanschauung gegeben. Damit hat sich ein weiterer Horizont eröffnet. Mit Recht hat man Darwins und Spencers Entwicklungslehre und ihren Einfluss auf das geistige Leben mit der Lehre des Kopernikus verglichen. Die engen Grenzen und festen Rubriken müssten einem freien Ausblick in den unendlichen Weltenprocess weichen, ohne dass dadurch Sinn und Interesse für die einzelnen Theile und Kräfte beeinträchtigt wurde.

Im Gegentheil, der Entwicklungsbegriff fordert gerade dazu auf, der Continuität zwischen den Phänomenen nachzuspüren, und die Bedeutung der kleinen, unscheinbaren Elemente hervorzuheben, die durch ihr verborgenes aber stetiges Wirken in die Augen fallende Resultate hervorbringen. Selbst wenn die Periode nun abgeschlossen sein sollte, in der es nothwendig war, einen wissenschaftlichen Kampf für die Berechtigung des Entwicklungsbegriffs zu führen, und selbst wenn in Zukunft dieser dadurch anscheinend in den Hintergrund treten sollte, so verliert er dadurch doch nicht an Bedeutung. Er ist der leitende Gedanke bei der Untersuchung der Phänomene des geistigen sowohl als des materiellen Lebens, und der Hintergrund, dem der Blick sich stets wieder zuwendet.

c. Als dritte Haupteigenthümlichkeit muss die Reihe von Einzeluntersuchungen hervorgehoben werden, welche die englische Schule auf dem Gebiet der Logik, Psychologie, und Ethik hervorgebracht hat. Stuart Mills Darstellung der inductiven Methoden, Bains descriptive Psychologie und Spencers positive Förderung der psychologischen und entwicklungstheoretischen Analyse sind unabhängig von den philosophischen Theorien, an die sie anknüpfen. Selbst wenn der schulgerechte Gegensatz der verschiedenen philosophischen Theorien sich mehr und mehr verlieren sollte, so ist es doch von Bedeutung, dass ein gemeinsames Gebiet bleibt, das von dem voraussichtlich nie ruhenden Streit um die Principien unberührt bleibt.

2. Die Darstellung der englischen Philosophie unserer Zeit, welche diese Schrift giebt, schliesst mit dem Jahre 1874 ab; die Arbeit hat jedoch seitdem, — wie wir im Vorhergehenden aus verschiedenen Notizen sahen, — nicht geruht. Allerdings giebt es noch keine Anzeichen einer ganz neuen Richtung, aber eine Reihe tüchtiger Arbeiten beweist, wie viel wir immer noch von diesem einen Hauptlande der modernen Philosophie zu lernen bekommen.

Auf dem Gebiet der Logik ist eine neue Auffassung und Erweiterung der deductiven Logik zu nennen, welche erst nach dem Erscheinen dieses Buchs in Dänemark, in klarerer, zugänglicherer Gestalt erschien, und die auf interessante Weise Mills systematische Darstellung der inductiven Logik ergänzte und berichtete. Verschiedene Versuche G. Benthams, Morgans und Hamiltons durch nähere Bestimmung des Prädicatsbegriffs (Quantification des Prädicats) Klarheit und Einfachheit in die Syllogismentheorie zu bringen, sollen hier nur erwähnt werden.*) Von grösserer

*) Siehe Liard: „Les logiciens anglais contemporains“ und die

Deutschland wurde ja auch von Leibniz bis Hegel der Entwicklungsbegriff betont, aber in abstracter, idealistischer Weise, ohne lebendige natürliche Verbindung mit den Resultaten der Erfahrungswissenschaften. Spencer dagegen legte seine Theorie auf so breiter empirischer Basis an, dass sie die Darwinsche Theorie in sich aufnehmen konnte, ohne doch auf ihr Erscheinen gewartet zu haben. Er hat die grosse Bedeutung des Entwicklungsbegriffs auf allen Gebieten der Erfahrung nachgewiesen, und hat ihm den Platz des leitenden Gedankens in einer wissenschaftlichen Weltanschauung gegeben. Damit hat sich ein weiterer Horizont eröffnet. Mit Recht hat man Darwins und Spencers Entwicklungslehre und ihren Einfluss auf das geistige Leben mit der Lehre des Kopernikus verglichen. Die engen Grenzen und festen Rubriken müssten einem freien Ausblick in den unendlichen Weltenprocess weichen, ohne dass dadurch Sinn und Interesse für die einzelnen Theile und Kräfte beeinträchtigt wurde.

Im Gegentheil, der Entwicklungsbegriff fordert gerade dazu auf, der Continuität zwischen den Phänomenen nachzuspüren, und die Bedeutung der kleinen, unscheinbaren Elemente hervorzuheben, die durch ihr verborgenes aber stetiges Wirken in die Augen fallende Resultate hervorbringen. Selbst wenn die Periode nun abgeschlossen sein sollte, in der es nothwendig war, einen wissenschaftlichen Kampf für die Berechtigung des Entwicklungsbegriffs zu führen, und selbst wenn in Zukunft dieser dadurch anscheinend in den Hintergrund treten sollte, so verliert er dadurch doch nicht an Bedeutung. Er ist der leitende Gedanke bei der Untersuchung der Phänomene des geistigen sowohl als des materiellen Lebens, und der Hintergrund, dem der Blick sich stets wieder zuwendet.

c. Als dritte Haupteigenthümlichkeit muss die Reihe von Einzeluntersuchungen hervorgehoben werden, welche die englische Schule auf dem Gebiet der Logik, Psychologie, und Ethik hervorgebracht hat. Stuart Mills Darstellung der inductiven Methoden, Bains descriptive Psychologie und Spencers positive Förderung der psychologischen und entwicklungstheoretischen Analyse sind unabhängig von den philosophischen Theorien, an die sie anknüpfen. Selbst wenn der schulgerechte Gegensatz der verschiedenen philosophischen Theorien sich mehr und mehr verlieren sollte, so ist es doch von Bedeutung, dass ein gemeinsames Gebiet bleibt, das von dem voraussichtlich nie ruhenden Streit um die Principien unberührt bleibt.

2. Die Darstellung der englischen Philosophie unserer Zeit, welche diese Schrift giebt, schliesst mit dem Jahre 1874 ab; die Arbeit hat jedoch seitdem, — wie wir im Vorhergehenden aus verschiedenen Notizen sahen, — nicht geruht. Allerdings giebt es noch keine Anzeichen einer ganz neuen Richtung, aber eine Reihe tüchtiger Arbeiten beweist, wie viel wir immer noch von diesem einen Hauptlande der modernen Philosophie zu lernen bekommen.

Auf dem Gebiet der Logik ist eine neue Auffassung und Erweiterung der deductiven Logik zu nennen, welche erst nach dem Erscheinen dieses Buchs in Dänemark, in klarerer, zugänglicherer Gestalt erschien, und die auf interessante Weise Mills systematische Darstellung der inductiven Logik ergänzte und berichtete. Verschiedene Versuche G. Benthams, Morgans und Hamiltons durch nähere Bestimmung des Prädicatsbegriffs (Quantification des Prädicats) Klarheit und Einfachheit in die Syllogismentheorie zu bringen, sollen hier nur erwähnt werden.*) Von grösserer

*) Siehe Liard: „Les logiciens anglais contemporains“ und die

Bedeutung war Booles Werk: An investigation of the laws of thought (London 1854). Boole bezeichnete als die Aufgabe der deductiven Logik die Ableitung aller Verhältnisse zwischen gegebenen Begriffen, welche statt haben, sobald eine gewisse Verbindung dieser Begriffe gegeben ist. Diese Aufgabe suchte er zu lösen, indem er die Logik als einen Theil der Mathematik betrachtete. Der Grundsatz des Widerspruchs auf welchem die Logik beruht, findet nach Boole seinen Ausdruck in der Gleichung $x = x^2$ oder $x\ (1—x) = 0$, indem x eine Klasse von Objecten bezeichnet und 1—x alle diejenigen Objecte, die nicht in x einbegriffen sind. Auf eine einfachere Art und Weise und zugleich mit klarerem Blick für den Unterschied der Logik von der Mathematik wurde dieser Gedanke von Stanley Jevons ausgeführt, der, nach einer Reihe von Vorarbeiten im Jahre 1874 sein logisches Hauptwerk „Principles of science“ herausgab; dieses Werk geht in der Darstellung der Forschungsmethoden weit mehr ins Einzelne als Mills Logik, und ausserdem zeichnet es sich durch einen Reichthum erläuternder und interessanter Beispiele aus. Seine grösste Bedeutung liegt aber in dem hellen Licht, das es über das Verhältniss zwischen deductiver und inductiver Methode wirft. Jevons beweist, dass jedem inductiven Schluss ein deductiver zu Grunde liegt. Denn der Beweis, dass ein allgemeiner Satz gewissen gegebenen Phänomenen entspricht, kann nur durch den Nachweis geführt werden, dass die logische Consequenz dieses Satzes gerade das Vorhandensein eben dieser bestimmten Phänomene ist. Und da die Deduction nur so-

vortreffliche Abhandlung von L. Nedich: die Lehre von der Quantification des Prädicats in der neueren englischen Logik (Wundts philos. Studien 3. Bd.).

weit möglich wird, als die logischen Principien (das Identitätsprincip, der Satz des Widerspruchs und das Princip des ausgeschlossenen Dritten) für giltig angesehen werden, so ist damit zugleich bewiesen, dass die Induction die logischen Principien voraussetzt, sodass sie nicht, — wie der Empirismus annahm, — ohne jede Basis aufgebaut werden kann, geschweige denn, dass die logischen Grundsätze selbst erst in der Induction ihre ausreichende Begründung fänden. *)

Auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie sind zu erwähnen die, jedes in seiner Art, interessanten Werke von George Henry Lewes und Shadworth Hodgson. — Der erste hat in seinen „Problems of Life and Mind“ eine „Ontologie nach empirischer Methode“ zu geben versucht, indem er „die allgemeinen Gesetze des Seienden“ finden will. Es giebt nach seiner Ansicht eine berechtigte Speculation, welche die allgemeinsten Principien — z. B. Ursache, Kraft, Leben, Geist — aus dem speciellen Zusammenhange, in dem sie in den Einzelwissenschaften vorkommen, herausnimmt, um sie nach ihren Voraussetzungen und Consequenzen zu entwickeln. So hat der Mann, welcher zuerst Comte in England einführte, dem einseitigen Empirismus den Rücken gekehrt. — In seiner „Philosophy of Reflection“ hat Sh. Hodgson eine analytische Philosophie — im Gegensatz theils zum Empirismus, theils zur constructiven Speculation — zu entwickeln versucht. Die philosophische Methode ist nach ihm „die Methode des reflectiven Bewusstseins“, welche darin besteht, die Bedeutung aller Begriffe in ihrer Beziehung zum Bewusstsein zu prüfen. Er knüpft besonders an Salomon Maimon, den

*) Im zweiten Bande seiner Logik kommt Sigwart zu demselben Resultate.

scharfsinnigen Schüler Kants, „den grössten modernen Metaphysiker“, an. Bemerkenswerth ist u. a. Hodgsons Auffassung der logischen Grundsätze als „Postulate des denkenden Willens“: ihr Ursprung ist volitional, indem sie eine Methode und nicht eine Realität definiren, und indem die Aufmerksamkeit ihre psychologische Basis ist.

Auf dem Gebiet der Psychologie ist von den Jüngeren James Sully zu nennen, der die Arbeit der vergangenen Generation fortsetzte. Was ihm einen bedeutenden Vorzug gegenüber den älteren Psychologen giebt, ist eine eingehende Kenntniss der deutschen Arbeiten auf dem Felde der experimentellen Psychologie (die durch ihn erst in England bekannt worden sind). Nach einigen kleineren Vorarbeiten, besonders „Illusions“ (1881), einer interessanten Monographie, gab er 1884 ein Handbuch der Psychologie heraus (Outlines of Psychology). In seiner Schrift „Sensations and Intuition“, 1874, wendet er die Psychologie zur Beleuchtung ästethischer und ethischer Fragen an, und in „Pessimism a History and a Criticism“ (1877) findet eines der merkwürdigsten Phänomene im modernen Geistesleben eine klare und treffende Würdigung durch seine gesunde psychologische und ethische Methode. — Der altbegründete Ruf der englischen Schule auf dem Gebiet der Ethik ist unter andern von Henry Sidgwick in seiner „Methods of Ethics“ (1877, 3. Ausgabe 1885) behauptet worden. Es werden hier eine Reihe Untersuchungen angestellt über die Voraussetzungen, von denen die verschiedenen ethischen Systeme ausgehen, sowie die Consequenz, mit der, und den Umfang, in welchem diese Systeme durchgeführt werden können. Von grosser Bedeutung für die weitere Entwicklung der englischen Ethik ist Sidgwicks Nachweisung des bestimmten und unausgleichbaren Gegensatzes zwischen dem egoistischen Individualismus und dem „Utilitarianismus“ der das Wohl Aller zum ethischen Zweck macht. Dieser Gegensatz war von den älteren Utilitarianern (Bentham und Mill) nicht so scharf hervorgehoben worden und deshalb hatten sich viele Unklarheiten und Missverständnisse in die Auffassung und Beurtheilung des Utilitarianismus eingeschlichen. Dagegen zeigt es sich nach Sidgwicks Untersuchungen, dass die instinctmässige und intuitive Ethik, von der die meisten Menschen sich leiten lassen, und welche die speculative Ethik gesucht hat, in ein System selbstverständlicher Wahrheiten zu formuliren, gar nicht in so scharfem Gegensatz zu dem eigentlichen Utilitarianismus steht, wie früher von verschiedenen Seiten angenommen wurde. Die praktische Ethik (die positive Moralität) wird uns verständlich als Resultat eines unbewussten, unwillkürlichen Utilitarianismus und die Lücken und Widersprüche, an denen er leidet, können verschwinden, wenn man den Gedankengang des Utilitarianismus zu Hilfe nimmt. —

Auf einem andern Wege sucht Leslie Stephen (The science of Ethics, London 1882) über die Einseitigkeit der englischen Schule hinauszugelangen. Ein ethisches Urtheil über Handlungen wird nur möglich, wenn wir auf den allgemeinen Zustand des Gesellschaftslebens Rücksicht nehmen, der seinerseits natürlich wieder mit dem Zustande der einzelnen Individuen zusammenhängt; aber die Zustände und Verhältnisse ändern sich, im Gesellschaftsleben sowohl wie im Leben des Einzelnen, und es ist ja eben das Bestreben eines Moralsystems, solche Veränderungen hervorzurufen. Deshalb muss der Utilitarianismus mit dem Evolutionismus verbunden werden. Es sind die durch alle Veränderungen bestehenden Bedingungen des Gesellschafts-

lebens, mit denen die Handlungen vor allen Dingen übereinstimmen müssen. Deshalb gilt es mehr, im Allgemeinen Typus und Richtung für die Entwicklung des Charakters festzustellen, als einzelne Gebote zu geben. „So musst Du sein", soll es heissen, und nicht: „so sollst Du handeln." Sympathie ist die Voraussetzung der ethischen Gesinnung, die zur Uebereinstimmung mit den Gesetzen für die gesunde Entwicklung des Menschenlebens führt, und die sympathischen Gefühle ebensowohl wie die eigentlich ethischen werden selbst nur dadurch verständlich, dass die einzelnen Individuen Glieder eines gemeinsamen Körpers sind, dessen Leben auch das ihrige ist. — Durch das Gewicht, welches darauf gelegt wird, dass das Individuum nicht isolirt dasteht, sondern ein Glied einer in unaufhörlicher Entwicklung begriffenen Gesellschaft ist, werden die Bestrebungen, die ethischen Vorstellungen und die Entwicklung des Individuums zu beleuchten, von grosser Bedeutung für die philosophische Ethik. In der englischen Literatur sind hier besonders Sir Henry Maines verschiedene Werke hervorzuheben. (Ancient Law; Early History of Institutions; Early Law and Custom.) —

Es war die Hauptaufgabe dieser Schrift, die eigentliche englische Schule unserer Zeit zu schildern. Männer wie Coleridge, Whewell und Hamilton sind deshalb nur in Kürze besprochen, nur um zu zeigen, dass die englische Philosophie sich in energischer und eigenartiger Weise die Grundgedanken der deutschen Philosophie zu eigen zu machen gesucht hat. Hier soll nun hinzugefügt werden, dass die Bestrebungen, von denen die Schriften der eben erwähnten Männer Zeugniss ablegen, auch in dem letzten Decennium mit Energie fortgesetzt worden sind. Kant und Hegel werden mit grossem Eifer studirt. Die schönste

Frucht dieser Richtung ist Thomas Hill Green's Werk „Prolegomena to Ethics" (Oxford 1883). Selbst diejenigen, welche meinen, dass erkenntnisstheoretische und metaphysische Untersuchungen nicht in das Gebiet der Ethik gehören, werden in des Buches erstem Theil (Metaphysics of Knowledge), viele feine und scharfsinnige Bemerkungen finden, und in dem Hauptabschnitt desselben (The moral Ideal and the moral Progress) giebt Green eine geistvolle Auffassung der ethischen Ideen und ihrer historischen Entwicklung, sowie eine viel gerechtere Beurtheilung des Utilitarianismus, als man sonst von der Richtung, zu der er gehört, gewohnt ist. —

Von grosser Bedeutung, sowohl für die Förderung der Einzeluntersuchungen als für die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen philosophischen Richtungen, ist die (seit 1876) von Professor Robertson herausgegebene Zeitschrift: Mind (A Quarterly Review of Psychology and Philosophy). Diese Zeitschrift hat eine grosse Menge zugleich durch Schärfe und Gründlichkeit ausgezeichneter Abhandlungen gebracht, und Forscher der verschiedensten Geistesrichtungen haben hier eine gemeinsame Arena gefunden. —

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Druck von W. Hartmann in Leipzig.

COLUMBIA UNIVERSITY

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
C28(638)M50			

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021060169

192 H672
Höffding.

192 H672

BRITTLE DO NOT PHOTOCOPY

MAR 8 1939